SOFISTAS
TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ANTONIO MELERO BELLIDO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 221



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ALEJANDRO A. GONZÁLEZ TENIZA y RAFAEL HERRERA MONTINO.

Depósito Legal: M. 15163-1996.

ISBN 84-249-1806-1.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996. — 6820.

INTRODUCCIÓN

¿Quiénes fueron los sofistas?

Aunque desde la Antigüedad es habitual hablar de la Sofística o de los sofistas, éstos no constituyeron nunca una escuela filosófica, en el sentido tradicional del término, ni siquiera un movimiento unitario; más bien se trató de un talante intelectual y de un movimiento de renovación pedagógica, que detectamos no sólo en los sofistas, sino también en otros filósofos, artistas o escritores. Por ello, los criterios de inclusión o exclusión que se han utilizado para construir nuestro corpus de sofistas son, hasta cierto punto, arbitrarios. ¿Por qué —se pregunta, no sin razón, Kerferd [1]— incluimos a Critias entre los sofistas? La única razón para ello es que así lo hace Filóstrato en su *Vida de los sofistas*. No obstante, si lo que nos ha llegado del *Sísifo* no salió de su pluma, poco es con lo que contamos que justifique su inclusión entre los sofistas. ¿Por qué, en cambio, excluimos de nuestras colecciones a personajes como Calicles, Eutidemo o Dionisodoro, que son presentados explícitamente por Platón con todos los rasgos que caracterizan al resto de la profesión?

---

[1] *The Sophistic Movement*, págs. 52-53.

El nuevo espíritu que los sofistas encarnan y que, en ocasiones, ha sido calificado de espíritu «ilustrado», debe mucho a la ciencia, la filosofía y la historiografía jónicas. En Heródoto, por ejemplo, se puede detectar ya un nuevo espíritu, en su deseo de exponer racionalmente los acontecimientos recientes, en su afán de controlar, con juicio crítico, los testimonios de unos y otros, así como en su relativismo moral, implícito en sus rudimentarios registros antropológicos[2].

La ciencia y la filosofía jónicas dejaron también su impronta en la actividad intelectual de los sofistas. El esquema tradicional que asignaba a los filósofos la naturaleza como objeto de estudio, frente a los sofistas que se habrían ocupado exclusivamente del hombre es sencillamente falso. Los sofistas se ocuparon de cuestiones naturales. Gorgias, por ejemplo, se ocupó de la naturaleza del color. Los filósofos, por otro lado, se ocuparon de lo que podríamos llamar «Filosofía de la razón» o Gnoseología. Entre unos y otros hubo, sin duda, mucha más continuidad e influencia mutua de lo que puede parecer en un principio[3]. La influencia de Anaxágoras, por ejemplo, en algunos sofistas parece hoy fuera de toda duda[4].

---

[2] *Vid.* C. SCHRADER «Tipología y orígenes de la historiografía griega» en LÓPEZ EIRE-SCHRAEDER, *Los orígenes de la oratoria y la historiografía clásica*, Zaragoza,1994, págs. 130 ss.

[3] Cf. ERIK WOLF, *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik* (Griechisches Rechtsdenken, Tom. II), Francfort, 1952, págs. 9-6.

[4] *Vid.* C. GARCÍA GUAL «Los sofistas y Sócrates» en *Historia de la Ética*, ed. V. Camps, Barcelona, 1988, págs. 36 ss. KERFERD, *op. cit.*, pág. 13 arguye que se ha exagerado la influencia del filósofo en los sofistas. En su noción de *noûs*, se ha querido ver el principio mental, subjetivo, que los sofistas extendieron a todos los campos de la filosofía. Kerferd recuerda, de un lado, que Anaxágoras concedió un papel muy limitado a la

Por otro lado, los sofistas se sintieron herederos de los antiguos rapsodos[5]. Ocasionalmente Hipias y Gorgias adoptaron el manto de púrpura de los rapsodos, para subrayar la continuidad de la función de los poetas antiguos[6]. Los rapsodos recitaban e interpretaban la poesía tradicional[7], una actividad que, a los ojos de Sócrates, no entraba dentro de las categorías de *tékhnē* ni de *epistḗmē*[8]. Pues bien, los sofistas se servían igualmente, para sus propios fines educativos, de los «poetas», sin que haya pruebas claras de que su recurso a la poesía implicara una interpretación de la misma[9], tal como hacían los rapsodos. La poesía para ellos tenía una finalidad fundamentalmente retórica o educativa, no literaria. No practicaron de modo sistemático la *hermēneía tôn poiētôn*.

En todo caso, no podemos prescindir de las caracterizaciones, malévolas o no, de los sofistas por Platón. En el

---

noûs (cf. Platón *Fedón* 97b-98c) y, de otro, que el concepto de *noûs* era para Anaxágoras algo material, no individual o personal. Por otro lado la cronología hace difícil establecer relaciones entre el filósofo y los sofistas.

[5] *Vid.* R. Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica*, pág. 113, quien cita en n. 93 el estudio de B. Tsirimbas, *Die Stellung der Sophistik zur Poesie im V und IV Jahrhundert bis zu Isokrates* (tesis doctoral), Múnich, 1936.

[6] Cf. D. K., 82 A 9.

[7] En la labor interpretativa del rapsodo hace especial hincapié el Ión platónico (*Ión* 350 c).

[8] Cf. *Ión* 536.

[9] Antístenes, discípulo de Gorgias y quizás también de Metrodoro de Lámpsaco, compuso una obra *Sobre los exégetas de Homero*, ampliamente utilizada en los escolios homéricos. Parece que, en dicha obra, Antístenes recurrió al método de interpretación alegórico. Según Dión Crisóstomo (*Orat.* 53, 5) fue el primero en establecer la distinción entre verdad y opinión en los poemas homéricos, para explicar algunas contradicciones de los mismos. A él corresponde el dicho «el examen de las palabras es el comienzo de la educación».

Gorgias (462b3-465e6) Platón opone a las artes *(tékhnai)*, en las que puede alcanzarse el mayor grado de perfección y excelencia en una esfera determinada de la actividad humana —y de las que la *nomothetiké*, que es el arte de reglar la conducta humana, constituye el arte supremo— las actividades engañosas de los sofistas, que ni son científicas ni están basadas en principios racionales. Su único objetivo es complacer y no son, en el fondo, más que imitaciones de las auténticas *tékhnai*.

En diferentes pasajes, Platón define sucesivamente al sofista como a) un cazador a sueldo de jóvenes pudientes; b) un mercader de *paideía;* c) un detallista del conocimiento; d) un vendedor de bienes que él mismo ha fabricado; e) un individuo que mantiene controversias del tipo de las que cultivaba la Erística; f) alguien que mediante el *élenkhos* libera al alma del vano concepto de sabiduría; g) una falsa réplica del filósofo, por cuanto construye contradicciones basadas más en apariencias y opiniones que en la realidad.

La educación sofística

Generalizando mucho podemos decir que la educación sofística tenía una doble vertiente: una retórica[10], tendente a dotar al individuo de la preparación necesaria para salir airoso en los debates políticos y forenses, y otra que podríamos llamar, en sentido muy amplio, política: un método capaz de asegurar la recta administración de los asuntos propios así como los de la ciudad[11]. Los primeros sofistas se

[10] Cf. *Gorgias* 449a.

[11] Cf. *Protágoras* 319a.

anuncian como especialistas de la acción política. Poseen una habilidad o técnica para los asuntos de la ciudad y una inteligencia práctica[12] y responden a aquel tipo humano que Mnesífiles, el sabio consejero de Pericles, alabara[13].

Lo que los sofistas ofrecían, en lugar de la educación aristocrática tradicional, era una formación intelectual sistemática, un plan de estudios que, por decirlo con palabras de J. de Romilly, confería «competencia intelectual».

Los sofistas venían a cubrir las crecientes necesidades de educación superior que la cultura democrática exigía cada vez más. Lo que los sofistas ofrecían venía a ser algo así como una enseñanza secundaria privada. La enseñanza pública primaria en Atenas se limitaba a enseñar los rudimentos de la escritura y a suministrar una escueta formación musical y literaria, junto con los elementos del cálculo y la aritmética. Por decirlo con palabras nuestras: leer, escribir y las cuatro reglas. Pues bien, la educación sofística abría más amplios horizontes a quienes deseaban iniciar una carrera pública. Ante todo enseñaban el arte de hablar persuasivamente en público, mediante la práctica de la argumentación y el ejercicio continuado en debates sobre cuestiones éticas o políticas, algo absolutamente indispensable en Atenas, cuyo sistema político y judicial, basado en la participación directa del ciudadano, exigía de éste un dominio del arte de la palabra.

Un aspecto nada anecdótico de los sofistas es que enseñaban por dinero. Este hecho, para nosotros natural, significaba de hecho una revolución en la sociedad griega y, a ojos

---

[12] *Vid.* G. B. Kerferd, «The First Greek Sophists», *CR* 64 (1950), 8-10. y W. Nestle, «Gab es eine ionische Sophistik?», *Philol.* 70 (1911), 258 ss.

[13] Heródoto, VIII 57-58. Cómo «atractivos profesores de cultura y *areté*» los describe García Gual, *op. cit.*, pág. 38.

de muchos, un serio peligro para la estabilidad del sistema político. La educación tradicional estaba limitada al entrenamiento deportivo en la palestra[14], confiado a un *paidotríbēs* y a una iniciación en el canto y la danza —a cargo de un *kitharistḗs*— así como en la lectura y aprendizaje de los poetas, de la que era responsable el *grammatistḗs*. Esta educación tradicional, que no parece que fuera obligatoria, no suponía una verdadera formación intelectual. Para la concepción aristocrática la formación del individuo se efectuaba en el seno mismo de la ciudad, sin necesidad de intermediarios. Ésta es la queja y el reproche que Sócrates dirige a los sofistas[15]: los jóvenes pueden llegar a ser buenos ciudadanos frecuentando gratis a aquellos ciudadanos dignos de estima y, en todo caso, la ciudad es en sí misma una escuela de ciudadanía. El reproche tradicional que una y otra vez leemos en los textos de sus adversarios es que vendían instrucción en cuestiones de sabiduría y de virtud, cosas inapreciables, para las cuales la amistad y la gratitud son recompensa suficiente[16]. La verdadera razón del escándalo radicaba en el hecho de que los sofistas vendían sabiduría a cualquiera que pudiera pagarles[17].

---

[14] Que hubo una oposición contra la educación y práctica deportiva, sentida, en cierto modo, como un obstáculo u oposición a la formación intelectual, parecen probarlo algunos textos de inspiración sofística como, v. g., un fragmento del *Autólico* de EURÍPIDES.

[15] Cf. *Apología* 19e.

[16] Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I 2, 7-8.

[17] Cf. PROTÁGORAS 319a 1-2, donde explícitamente se formula el recelo ante la posibilidad de que cualquiera, mediante la instrucción sofística, pueda convertirse en un político eficaz y de éxito. Cf. PLATÓN, *Hipias mayor* 282 d1 y JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I 2, 6; 5, 6; 6, 5, 13. Otro argumento en contra de la enseñanza remunerada, que no debemos, sin embargo, tomar muy en serio, aludía al riesgo de que el maestro se convierta en esclavo de quien le paga. Sin embargo, en el *Protágoras*

La documentación sobre el coste de un curso es confusa y los resultados que su análisis arroja contradictorios. Parece razonable la inferencia de Kerferd[18] de que un curso normal podía estar alrededor de las tres minas por año, lo que hacía que no estuviera al alcance de los artesanos[19], pero que tampoco resultara excesivamente oneroso para los ciudadanos pudientes.

Necesariamente los sofistas, que se presentaban a sí mismos como maestros de virtud y sabiduría política, debieron de reflexionar sobre una de las cuestiones que más preocupó a los pensadores políticos y a los filósofos de la época, a saber, la de si se puede o no enseñar la virtud. La cuestión, como es sabido, ocupa no pocas páginas de los diálogos platónicos. En el fondo la cuestión encierra otra de más largo alcance, como es la de quién está capacitado para participar y dirigir la vida pública. La posición tradicional, ciertamente aristocrática, es que la virtud es algo natural, fruto de la herencia, al igual que los rasgos físicos, que, a lo más, puede desarrollarse mediante la imitación de la conducta de los antepasados[20]. La posición de los sofistas respecto a ella no es unánime. Pero, en todo caso, no se encuentran, salvo excepciones como Antifonte y Critias, posturas radicales. En la mayoría de los sofistas la oposición *phýsis/paideía* no es radical ni excluyente. Protágoras, por ejemplo[21], concede importancia a la naturaleza. El *Anónimo de Jámblico* atribuye a la naturaleza algunos de los requisitos necesarios para una buena educación: deseo

---

(310d 6-e 3), el joven Hipócrates no está seguro de que el sofista lo acepte como alumno y busca la recomendación de Sócrates.

[18] *Op. cit.*, págs. 27 ss.

[19] El sueldo de un artesano oscilaba entre 3 y 4 minas por año.

[20] Cf. Sófocles, *Filoctetes* 1310.

[21] B 3. Cf. Eurípides, *Hécuba* 592-602.

de bien, gusto por el esfuerzo, estudio prolongado. J. de Romilly[22] insiste en el hecho de que la novedad de los sofistas consistió en defender la idea de que ciertos conocimientos intelectuales pueden efectivamente transmitirse y son directamente útiles. En cierto modo ésta fue también la creencia de Sócrates, que consideraba a la virtud un valor de orden intelectual. Sócrates, sin embargo, jamás especuló con el uso práctico, digamos político, que de ella podía hacerse. Por el contrario, algunos sofistas eran conscientes —y se sentían orgullosos de ello— de que su misión última consistía en ser educadores[23].

Métodos de enseñanza

Cada sofista impartía a su manera su curso, que por lo general solía ser rápido y eficaz[24]. Un curso podía contener muchas materias, pero todos ellos contenían una iniciación al arte retórica y una ejercitación en el arte de la argumentación.

Así Gorgias se preciaba de ser capaz de responder a cualquier pregunta que se le hiciera[25], lo que debe ser interpretado como prueba no de una cultura enciclopédica, sino de su habilidad para argumentar sobre cualquier tema.

Los cursos eran objeto de una publicidad previa, una *epangelía*, cuya formulación podía ser muy general; por

[22] *Op. cit.*, pág. 25.

[23] Cf. Platón, *Protágoras* 317a, donde Protágoras proclama «admito ser un sofista y educador de hombres».

[24] *Protágoras* 310d; *Eutidemo* 303e.

[25] *Gorgias* 447d.

ejemplo, Protágoras prometía el perfeccionamiento moral[26] o la excelencia política.

Dentro de la variedad de métodos que podemos inferir a partir de los testimonios conservados, podemos enumerar algunos de los más habituales:

a) Uno de los sistemas que parece haber seguido la mayoría de los sofistas en sus cursos, consistía en la declamación de *epideíxeis* o «discursos demostrativos», si bien el término parece abarcar un amplio abanico de posibilidades oratorias. Sabemos, por ejemplo, que Hipias[27], en su demostración en Olimpia, se ofrecía para hablar sobre un tema de una lista previamente presentada y prometía, además, responder a cualquier pregunta que se le formulara. Lo mismo se nos cuenta de Gorgias que se creía capacitado para responder a cualquier pregunta[28]. De él hemos conservado fragmentos de sus discursos de aparato o *epideíxeis* pronunciados con ocasión de los juegos Olímpicos y Píticos.

En ocasiones, las demostraciones de elocuencia tenían lugar en plazas o edificios públicos[29] e, incluso, en casas privadas[30].

En otros casos la *epídeixis* consistía en un ejercicio retórico sobre un tópico mítico, del tipo de la *Helena* o el *Palamedes* de Gorgias. En ocasiones, los ejercicios estaban más directamente relacionados con la formación del orador,

---

[26] *Protágoras* 318a «ser cada día mejor»; 319a «formar buenos ciudadanos».

[27] Cf. *Hipias menor* 363c 7-d 4. Cf. LISIAS XXXIII, 2.

[28] Cf. D. K. 82 A 1a.

[29] Pródico, por ejemplo, realizó una demostración en el Liceo (D. K. 84 B 8); Hipias en la escuela de Fidóstrato (D. K. 86 A 9), Gorgias en el gimnasio (PLATÓN, *Gorgias* 447a 1-b 3).

[30] Así Pródico en casa de Calias (D. K. 84 B 9).

como es el caso de las *Tetralogías* de Antifonte, modelos para la oratoria forense.

b) Elemento importante en la formación retórica del futuro orador, era la ejercitación y aprendizaje de los *tópoi* o *loci communes*[31]. Sabemos que Protágoras preparó debates escritos sobre cuestiones importantes, a los que se llamó «*loci communes*». Gorgias compuso también *eulogías* e invectivas para personajes y casos concretos[32]. La teoría subyacente a estas prácticas consistía en considerar como una función importante del orador la capacidad de aumentar el mérito por medio de la alabanza o bien de disminuirlo por la invectiva[33].

c) Algunos de estos lugares comunes tenían carácter antitético. Se hicieron colecciones de ellos. Protágoras escribió una *tékhnē eristikôn (Arte de la Erística)*. Los *Discursos dobles* reproducen bien la técnica de las *antilogías*. Aristóteles en la *Retórica*[34], citando el *Tiestes* de Eurípides, se hace eco también de la paradoja de que los hombres, que desconfían frecuentemente de la verdad, ganen crédito y prestigio, mediante afirmaciones falsas.

---

[31] Cf. Cicerón, *Bruto* 46-47, que bebe de la *Tekhnôn synagōgé* de Aristóteles, colección de manuales de retórica antiguos.

[32] De Eveno de Paros (D. K. 80 A 26) se nos dice que fue «inventor» de insinuaciones, alabanzas indirectas y censuras indirectas, compuestas en verso, como ayuda para la memoria.

[33] Cf. D. K. 82 B 14. El origen de la palabra *tópos* no está claro. Se ha supuesto, en su origen, una metáfora bélica: lugar desde el que atacar o defender la posición de uno. Otros prefieren entender el término como «el lugar donde el orador encuentra su argumento». Los *Tópicos* aristotélicos son algo diferente: designan líneas de argumentación (argumento *a contrario*, argumento de definiciones, argumento de mala interpretación), se trata, por tanto, de procedimientos puramente formales, distintos, por tanto, a los *loci communes* de Cicerón.

[34] II 32.

d) La instrucción sofística se impartía también por el procedimiento de preguntas y respuestas. No está de más recordar que este procedimiento era también el habitual en Sócrates[35]. Ya hemos visto cómo algunos sofistas se preciaban de su capacidad de responder a cualquier pregunta. Y esta capacidad iba frecuentemente asociada a la de responder concisamente[36]. Contestar a las preguntas que se plantean y hablar con concisión son los rasgos que definen a quien conoce la verdad de las cosas[37]. Protágoras dominaba ambos métodos[38], al igual que Gorgias[39] y quizás Polo[40]. En el *Fedro*[41] se menciona a Tisias y a Gorgias en relación con los argumentos de verosimilitud *(eoikóta)*, que hacen que lo pequeño parezca grande, lo viejo, nuevo y viceversa. En el *Protágoras* platónico podemos encontrar una estampa de cómo se desarrollaban estas clases o seminarios: en la casa del rico Calias, adonde ha acudido el joven Hipócrates

[35] La cuestión de si el método de preguntas y respuestas es socrático o sofístico quizás no tenga sentido plantearla. Como señala KERFERD (*op. cit.*, pág. 34) el método, si se originó con Sócrates, lo hizo también en el seno del movimiento sofístico. Para esta cuestión *vid.* HENRY SIDGWICK, *Journal of Philology* 4 (1872), 298-300, que estimaba que el retrato de Protágoras en el diálogo homónimo de Platón es prueba evidente de que Sócrates fue el inventor del método; de lo contrario no habría presentado al sofista del modo en que lo hizo. Cf. NORMAN GULLEY, *The Philosophy of Socrates*, Londres, 1968, págs. 28-37, quien, más matizadamente, considera que los sofistas desarrollaron una técnica de preguntas y respuestas, pero que, en su formulación, dicha técnica estuvo influenciada por Sócrates.

[36] KERFERD, *op. cit.*, pág. 32, señala que responder concisamente no consistía tanto en hacerlo lacónicamente cuanto mediante una determinada técnica de argumentación y exposición.

[37] Cf. *Discursos dobles*, 8, 1; 8, 13.

[38] *Protágoras* 329b 1-5; 334e 4-335a 3.

[39] *Gorgias* 449c 1-8.

[40] *Gorgias* 461d 6-462b 3.

[41] 267a 6-b 9.

para seguir el curso de Protágoras, nos aparecen Hipias sentado, disertando sobre cuestiones astronómicas, mientras Pródico habla con su voz grave y Protágoras departe con sus discípulos, que le siguen en procesión.

La estrecha relación entre el maestro y los discípulos, durante el período de instrucción, formaba parte también del proceso educativo[42].

La enseñanza sofística, fundamentalmente oral, se servía ocasionalmente también del libro. Algunos sofistas distribuían copias de sus propios escritos a modo de *paradeígmata* o modelos[43] o bien componían libros de texto de carácter eminentemente práctico.

Por lo que hace a las materias que los sofistas impartían comprendían un amplísimo abanico de temas, dependiendo de la especialización de cada uno. En el *Sofista*[44] el extranjero eleático da una lista de las cuestiones de las que los sofistas se ocupaban: cosas divinas, objetos visibles sobre la tierra y el cielo, el ser y el devenir de todas las cosas, las leyes, los asuntos políticos en general y, en fin, todas y cada una de las artes. En el *Protágoras*[45] se mencionan el cálculo, la geometría[46], la astronomía[47], la música y la literatura[48].

---

[42] Algunos discípulos seguían al sofista en sus viajes. Kerferd (*op. cit.*, pág. 30) sugiere que, si los gastos de viaje corrían a cargo del sofista, este hecho podría explicar lo elevado de sus honorarios.

[43] Para tales discursos modélicos *vid.* W. Steidle, «Redekunst und Bildung bei Isocrates», *Hermes* 80 (1952), 271-275. Cf. Pfeiffer, *op. cit.*, págs. 71 ss.

[44] 232b 11-e 2.

[45] 318d 7 -326a 2.

[46] Además del ataque de Protágoras a los geómetras (D. K. 80 B 7), toda una serie de testimonios muestran sin lugar a dudas que los sofistas se ocuparon de cuestiones de Geometría. Así Antifonte (D. K. 87 B 13) creyó resolver la cuadratura del círculo, una cuestión que había interesado

A la formación literaria concedía Protágoras[49] una importancia extrema: la finalidad suprema de la educación radica en ser experto en versos, saber distinguir los buenos de los malos, entenderlos y comentarlos. También Hipias se ocupó de cuestiones de crítica homérica y de otros poetas[50] y lo mismo parecen haber hecho otros sofistas[51].

Cicerón[52] atestigua el interés de sofistas como Pródico, Trasímaco o Protágoras por cuestiones de Filosofía Natural. A Protágoras atribuye Sexto Empírico[53] una doctrina de «efluvios físicos» semejante a las de Empédocles y los atomistas. Gorgias parece haber estado interesado en la teoría de los poros y los efluvios de Empédocles[54]. También se le atribuye la afirmación de que el sol no es más que una masa incandescente[55] y, sin duda, que su interés por la Física fue la razón por la que se le representó en la tumba de

también a ANAXÁGORAS (D. K. 59 A 38). Hipias descubrió la cuadratriz, que empleó para intentar la cuadratura del círculo y la trisección de ángulos. La diagonal que se menciona en *Menón* (85b 4. Cf. ARISTÓFANES, *Ranas* 801) es de posible origen sofístico.

[47] Cf. la burla de ARISTÓFANES en las *Nubes* de los *meteōrosophistaí*, especialmente de Pródico.

[48] Otros pasajes ilustrativos de la cuestión son *Menón* 91a 1-b 8; *Gorgias* 520e 2-6; *República* 600c 7-d 2; JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 2, 15.

[49] Cf. *Protágoras* 338e 6-339a 3, que recoge, a propósito de un poema de Simónides, una pormenorizada discusión en la que intervienen Sócrates, Pródico, Hipias y Protágoras. Cf. D. K. 80 A 30, en donde se alude a Protágoras como crítico de Homero.

[50] Cf. *Hipias menor* 363a1-c3, que contiene una referencia a una *epídeixis* de Hipias sobre Homero y otros poetas.

[51] Cf. ISÓCRATES XII, 18 que hace mención de discusiones literarias por parte de sofistas en el Liceo.

[52] D. K. 84 B 3.

[53] D. K. 80 A 14. Cf. la sátira de EÚPOLIS en D. K. 80 A 11.

[54] Cf D. K. 31 A 92 y 82 B 6.

[55] D. K. 82 B 31.

Isócrates observando una estrella[56]. Pródico identificó los cuatro elementos (tierra, agua, fuego y aire) con dioses y también con el sol y la luna, como fuente de la fuerza vital que anima a todas las cosas[57]. La curiosidad de Pródico parece haberse extendido también a la medicina: Galeno[58] le atribuye una teoría especial del *phlégma.*

Y muchos sofistas trataron en sus obras temas teológicos. Protágoras compuso un tratado *Sobre los dioses* y otro *Sobre la existencia en el Hades.* Pródico discutió el origen de la creencia humana en dioses[59] en términos psicológicos y naturalistas. Critias[60] produjo una teoría utilitarista de la divinidad.

Los sofistas y el estudio del lenguaje

Nada debe de extrañar que, dada la finalidad de su enseñanza, los sofistas abordaran el estudio de toda una serie de cuestiones del lenguaje, que abarca desde lo que podríamos calificar como filosofía del lenguaje hasta la reflexión gramatical[61]. Muchos de ellos mostraron un interés general por la definición[62] y se ocuparon de la «corrección del lengua-

[56] D. K. 82 A 17.

[57] Una posible parodia de esta doctrina en Aristófanes, *Aves* 655 ss.

[58] D. K. 84 B 4.

[59] D. K. 84 B 5.

[60] D. K. 88 B 25.

[61] *Vid.* C. J. Classen, «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries» en *Sophistik,* ed. H. J. Classen, Darmstadt, 1976, págs. 215-248 y recientemente G. Vervaecke, «*Logodaídaloi.* La critique du langage dans la Grèce classique» en *Le Langage dans l'Antiquité,* ed. P. Swiggers y A. Wouters, Lovaina, 1990, págs. 134-163.

[62] *Vid.* A. López Eire, *Orígenes de la Poética,* Salamanca, 1980, págs. 57 ss.

je», la noción de *orthótes* u *orthoépeia*, cuestión ésta de la «corrección de los nombres», de la que se ocuparon todos los sofistas. En este sentido se les ha definido como «los pioneros de la filología»[63].

Hipias trató de la «corrección de las letras», es decir, la forma en que debían ser escritas correctamente las palabras[64]. Bajo la rúbrica de «corrección» estaban comprendidas dos cuestiones diferentes: a) la discusión sobre el empleo correcto de las palabras, la distinción entre sinónimos, etc... y b) otra más formal que tendió a la clasificación de las palabras, atendiendo a su forma y función gramatical. Desde este segundo punto de vista, los sofistas hicieron contribuciones notables a la teoría gramatical, estableciendo categorías gramaticales. Protágoras, por ejemplo, parece haber producido una teoría de las partes del discurso[65] así como la distinción entre los tres géneros gramaticales[66].

En el caso de Protágoras esta preocupación por la *orthoépeia* transciende los límites de la «corrección», para examinar las relaciones existentes entre el pensamiento y la expresión. Protágoras definió el género gramatical, distinguió las partes del tiempo y analizó la noción de *kairós*.

Hipias se ocupó de cuestiones de gramática y prosodia: cantidad de las sílabas, ritmos, métrica.

Pródico se afanó en distinguir cuidadosamente entre sinónimos, contribuyendo, con ello, sin duda, a la puesta a

---

[63] Cf. P. B. R. FORBES, «Greek Pioneers in Philology and Grammar», *Class. Rev.* 47 (1933) 105 ss. Conviene recordar, sin embargo, que entre la lista de obras de DEMÓCRITO aparece también una *Orthoépeia*.

[64] Cf. D. K. 86 A 12.

[65] D. K. 80 A 1.

[66] D. K. 80 A 27.

punto de un aparato conceptual, al que debió mucho la filosofía[67].

Por otro lado, los sofistas reflexionaron sobre los orígenes y naturaleza del lenguaje. Continuaban así una vieja cuestión filosófica que había enfrentado ya a Heráclito y Parménides y que encontramos plenamente desarrollada en el *Crátilo* platónico[68]. Se trataba de decidir si el lenguaje es algo natural *(phýsei)* o fruto de la convención humana[69]. En el supuesto de que el lenguaje sea un fenómeno natural, la identificación entre éste y la realidad acarreaba consecuencias sorprendentes, en especial por lo que hace a cuestiones de predicación. Si la lengua es igual a la realidad, toda predicación negativa, del tipo algo no es x, carece de todo sentido. La doctrina se basa, sin embargo, en una confusión entre el plano lógico y el ontológico. Desde un punto de vista estrictamente lógico, decir que algo no es carece de sentido. Mas si se le reconoce a *esti* valor existencial[70] la proposición puede ser verdadera o falsa. Esta primera conclusión llevará a la doctrina que algunos sofistas sostienen de que la contradicción es imposible, ya que lo que no es, no puede ser contradictorio. Esta doctrina del *ouk ésti anti-*

[67] La influencia de Pródico es visible en Tucídides, I 69, 6. Para Protágoras cf. Platón, *Protágoras, passim*. Que las especulaciones lingüísticas de los sofistas fueron del dominio del gran público lo demuestran las parodias aristofánicas de *Las Nubes*.

[68] *Vid.* Á. Durán, «Concepto platónico del signo» en *Rev. esp. Ling.* 18, 1 (1981), 129-148.

[69] *Vid*, sobre la cuestión, F. R. Adrados, «Lengua, ontología y lógica en los Sofistas y Platón», *Revista de Occidente*, 96 (1971), 340-365.

[70] Algo que resulta difícil, como se ha pretendido, negar. Cf. C. H. Kahn, «The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being», *Foundations of Language*, 2 (1966), 245-265.

légein[71] es atribuida por Aristóteles[72] a Antístenes. Sin embargo, en el *Eutidemo*[73], Sócrates atribuye ya la doctrina a Protágoras[74]. En el *Crátilo*[75] se hace referencia también a dicha doctrina. Un papiro, que contiene un comentario de Dídimo el Ciego al *Eclesiastés*[76], atribuye también la doctrina a Gorgias[77]. En su tratado *Sobre el no ser* Gorgias se rebeló contra la idea eleática de que el Ser es permanente, inmutable y eterno[78]. El descubrimiento de las reglas lógicas que rigen el lenguaje[79], llevó a Gorgias a la construcción de frases, lógicamente correctas, del tipo «lo que no es es», haciendo hincapié en que los contenidos del pensamiento *(tà phronoúmena)* no son iguales a la realidad *(tà ónta)*[80].

Si el *lógos* puede expresar contradicciones, éstas son un reflejo de la realidad, tal como defendía Heráclito. Mas, como sostenía Parménides, un mundo contradictorio no

---

[71] *Antilégein* significa en griego tanto «contradecir» como «negar».

[72] *Metafísica* 1024b32; *Tópicos* 104b21.

[73] 286c1.

[74] También Pródico parece haber mantenido la misma posición. *Vid.* G. BINDER y L. LIESENBORGHS, «Eine Zuweisung der Sentenz *ouk éstin antilégein* an Prodikos von Keos», *Museum Helveticum* (1966), 37-43.

[75] 429c 9-d 3.

[76] Editado por G. BINDEN y L. LIESENBORGHS en un trabajo recogido ahora en *Sophistik*, ed. CLASSEN, Darmstadt, 1976, págs. 452-462.

[77] *Vid.* H. D. RANKIN, «Ouk estin antilegein», en *The Sophists and their Legacy*, ed. G. B. KERFERD, *Hermes* (*Einzelschr.* 44), 1981, 25-37.

[78] *Vid.* G. B. KERFERD, «Gorgias on Nature or that which is not», *Fronesis*, I (1955), 3-25. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists*, Cambridge, 1971, págs. 270 ss.

[79] *Vid.* W. WIELAND, «Zur Problemgeschichte der formalen Logik», en *Sophistik*, págs. 258 ss.

[80] *Vid.* F. R. ADRADOS, «La teoría del signo en Gorgias de Leontinos», en *Logos Semantikós. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu* I, Madrid, 1981, págs. 9-19.

puede ser pensado, luego no existe[81]. Este contraste entre Heráclito y Parménides es el punto de partida para las discusiones sofísticas de la teoría del lenguaje[82].

La retórica sofística

Resulta prácticamente imposible separar la instrucción sofística de la Retórica[83]. En último término toda ella era una instrucción sobre *lógoi*. De ahí que los sofistas desarrollaran una doctrina del *lógos*, que comprendía desde cuestiones gramaticales a otras lógicas u ontológicas.

Kerferd[84] ha señalado que el término *lógos*, entre los sofistas y sus contemporáneos, se aplica a tres áreas conexas, aunque distintas: a) al campo de la lengua y la formulación lingüística, b) al campo del pensamiento y de los procesos mentales (pensar, razonar, explicar) y c) al campo

---

[81] Para el intento platónico de resolver la contradicción entre la teoría de las Ideas y los problemas lógicos de la predicación, *vid.* A. Deaño, «El Sofista de Platón y la prehistoria de la lógica formal», *Emerita* 38, 1 (1970), 131-147. A la cuestión planteada en el *Parménides* de cómo participan las cosas sensibles de las Ideas puras, se pretende dar una respuesta en el *Sofista*, planteando en términos metafísicos un problema lógico. Proposiciones del tipo «algo es otro» o «algo no es otro», para no ser tautológicas, deben de conceder al predicado existencia o participación con el sujeto. Tal es el origen lógico de la *symploké tôn genôn.*

[82] *Vid.* A. Graeser, «On Language, Thought and Reality in Ancient Greek Philosophy», *Dialectica*, 31 (1977), 360-388.

[83] La obra clásica sobre esta cuestión es de H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1914, para quien ambos términos son prácticamente sinónimos. La única diferencia que cabe establecer estriba en que el ideal educativo de la Sofística era más general, por cuanto se proponía educar para la actividad política, mientras la retórica formaba, sobre todo, para el debate judicial.

[84] *Op. cit.*, pág. 83.

del mundo real: todo aquello de lo que podemos hablar (principios estructurales, fórmulas, leyes naturales). Por lo general, el término *lógos* remite siempre, en distintos grados, a los tres campos.

Un concepto central de la teoría y de la práctica retóricas sofísticas es la noción de *kairós*[85]. No sabemos cuánto debieron los primeros sofistas a sus predecesores en materia de teoría o práctica retóricas. Algunas fuentes nos hablan de las *tékhnai* compuestas por Tisias y Córax, que comprendían probablemente una teoría elemental de las partes del discurso (narración, elogio, ataque personal...) ejemplificadas con fragmentos de discursos modelos[86]. Aristóteles[87] evoca la situación creada en Sicilia, con posterioridad a la caída de los tiranos, en el primer tercio del siglo v, como el marco social y político, por la abundancia de procesos que tuvieron lugar, adecuado para el desarrollo de la retórica. En sus orígenes ésta era un arte fundamentalmente pragmático vinculado a los procesos judiciales[88]. De Tisias creemos saber que fue el inventor de los argumentos de verosimilitud *(eoikóta)*. Algunas de las historias y anécdotas transmitidas bajo su nombre muestran que reflexionó sobre el poder de

[85] Para el significado y origen del término *vid.* W. Süss, *Ethos*, Leipzig, 1910. J. Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide*, París, 1956, págs. 180 ss. P. M. Schuhl, «De l'instant propice», *Rev. Philos.* 152-1 (1962), págs. 69-72. P. Kucharsky, «Sur la notion pythagoricienne de kairós», *Rev. Philos.* 153-2 (1963), págs. 141-169. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, págs. 95-103. M. Kerkhoff, «Zum antiken Begriff des *kairos*», *Zeitschrift für philosoph. Forschungen*, 27-2 (1973), 256-274. J. R. Wilson, «Kairos as "Due Mesure"», *Glotta* 58, 3-4 (1980), 177-204. M. Vallozza, «Kairós nella teoria retorica di Alcidamante e di Isocrate, ovvero nell' oratoria orale e scritta» *QUCCl* n. s. 21, 3 (1985), 119-123.

[86] Cf. *Fedro* 266d ss. y 273b.

[87] *Apud* Cicerón, *Bruto* 46.

[88] Para Córax cf. Aristóteles, *Retórica* III 24d.

convicción de los argumentos basados en la verosimilitud y no en pruebas. Por ejemplo, la paradoja del individuo débil pero osado, que roba y ataca al fuerte y cobarde: ninguno de los dos debe decir la verdad en los tribunales. Sabemos que Trasímaco compuso una *tékhnē*, además de una colección de discursos deliberativos y de *Recursos retóricos*. En realidad sabemos muy poco de estas primeras Artes retóricas. Recientemente se ha argumentado[89] que algunos de los rasgos formales que caracterizan las primeras piezas retóricas griegas —rigidez formal[90], falta de eufonía, monotonía, complejidad, ausencia de *êthos* del orador, abstracción— se explican bien, si se considera que son composiciones destinadas no a los oídos, sino a los ojos y la mente de los destinatarios: en otras palabras, van destinadas no a un auditorio, sino a un lector a solas con su texto. Las primeras *tékhnai* eran, pues, textos para ser leídos y memorizados como preparación para las competiciones jurídicas, políticas o dialécticas. Como modelos que son, no deben tener ninguna concreción. Las asonancias y rimas sirven a un fin mnemotécnico. Tal fue el carácter de las *tékhnai* de Córax, Tisias, Teodoro, Trasímaco, Gorgias, Polo, Licimnio. No son tratados, sino ejercicios[91]. Una *tékhnē* podía contener varias piezas oratorias. Polo, un discípulo de Gorgias, llamó a estas colecciones *mouseîa lógōn*, «coros de piezas en prosa» o «colecciones de modos elegantes de hablar»[92]. Estos mode-

---

[89] T. Cole, «Le Origini della retorica», *QUCCl*, n. s., 23, 2 (1986), 7-21 y más extensamente *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore & Londres, 1991.

[90] Es notable en tal sentido la falta o pobreza en el uso de las partículas.

[91] Los testimonios que dan a *tékhnē* el sentido de «tratado» son muy tardíos, del siglo II d. C.

[92] Ejemplos de estos modos o procedimientos, entre los que cabe citar la *gnomología, iconología, diplasiología*, en *Fedro* 267b 10-11.

los retóricos debieron de tener el aspecto de una serie de lugares comunes o *tópoi*[93].

Punto central en la educación sofística era la preparación para participar capazmente en los debates públicos. Esta preparación no era simplemente formal, basada en una ejercitación de procedimientos y recetas retóricas, sino que consistía en un ejercicio intelectual, que implicaba naturalmente un examen riguroso de los temas de debate.

Platón en el *Sofista*[94] señala como rasgos distintivos de los sofistas el que eran *antilogikoí*, es decir que su forma de argumentar y debatir consistía frecuentemente en oponer un *lógos* o argumento a otro. El método de examen que los sofistas pusieron a punto es lo que suele denominarse Antilógica. Protágoras pasa por haber sido el primero[95] en proclamar que sobre cualquier asunto hay dos razonamientos, capaces de formulación verbal, mutuamente opuestos. A él se debe el desarrollo del método antilógico, consistente en defender sucesivamente dos puntos de vista opuestos: elogio/censura; acusación/defensa[96]. Los cómicos percibieron el peligro moral inherente a un sistema de razonamiento que no tomaba en consideración ninguna verdad absoluta. Ahora bien, como señala J. de Romilly[97], la oposición de tesis y de argumentos permitía ponderar mejor las situacio-

---

[93] Cole, *art. cit.*, pretende que *tópos* designaba el lugar del papiro de una *tékhnē* donde se encontraba la parte que debía servir como modelo. Ello explicaría el uso amplísimo que del término hacían la Retórica y la Filosofía: un *tópos* era todo aquello que podía situarse en una *tékhnē* en un rollo de papiro.

[94] 232b.

[95] Diógenes Laercio, IX 5, 1; Clemente de Alejandría, *Misceláneas*, VI 65.

[96] Para la utilización del método por los trágicos y muy especialmente por Eurípides, cf. *Antíope*, frag. 189 N.

[97] *Op. cit.*, 124 ss.

nes, analizar en detalle los conflictos, examinar las distintas responsabilidades. En este sentido, el método antilógico transciende los límites de la retórica práctica, para convertirse en un poderoso instrumento de análisis y de conocimiento.

De la lectura de los textos antiguos, especialmente los platónicos, no resulta fácil establecer una distinción entre erística, antilógica y dialéctica[98], términos todos ellos relacionados con la retórica sofística.

El más fácil de distinguir, por el sentido peyorativo con que siempre es mencionado, es la erística. La finalidad del arte erístico es la búsqueda de la victoria en la argumentación, por cualquier medio y con independencia de la verdad. El fin es vencer en la argumentación por encima de todo. Las técnicas de las que puede echar mano la erística son numerosas: falacia, ambigüedad, amplias exposiciones, etc. Eristas señalados fueron Eutidemo[99] y Dionisodoro[100].

La antilógica es básicamente un método de argumentación. Consiste en oponer dos argumentos opuestos, para producir, con ello, una contradicción. Es pues una técnica específica de argumentación, consistente en encontrar un *lógos* diferente del del oponente, de modo que éste debe aceptar los dos *lógoi* o abandonar el suyo. Este fue también el método de Zenón[101]. Para Platón la antilógica es inferior

---

[98] *Vid.*, para una amplia discusión de los términos, Kerferd, *op. cit.*, págs. 62 ss.

[99] Cf. *Eutidemo* 272a 7-b 1.

[100] Cf. *Teeteto* 167e 3-6.

[101] La relación de la antilógica con Zenón y los sofistas ha sido objeto de un amplio debate. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, págs. 67-68 y H. Fränkel, *Wegen und Formen frühgriech. Denkens*, Múnich[2], 1960, págs. 198-236, concluyeron que los sofistas no fueron pensadores serios, que Platón atribuye a Zenón la Antilógica, un arte retórico del engaño, que ignora la verdad y busca sólo la *dóxa* y, en conclu-

a la dialéctica, por no pasar de ser un método puramente verbal, basado en oposiciones verbales. Además veía en ella un instrumento que podía ser peligrosamente usado, especialmente en manos de los jóvenes[102].

Sin embargo, Platón no condena la antilógica, a la que considera como una etapa necesaria para llegar al método dialéctico. En el fondo Platón veía en la antilógica una manifestación del mundo fenoménico, en su eterno estado de cambio y flujo[103]. De hecho una de las razones por las que Platón rechaza a la sofística estriba en que los sofistas confunden parte de la verdad, es decir, el carácter antilógico del mundo fenoménico, con la verdad entera[104]. La antilógica es, pues, sólo el primer paso que lleva a la dialéctica.

---

sión, que Platón trata a Zenón como un sofista. G. VLASTOS, «Plato's testimony concerning Zeno of Elea», *Journal of Hellen. Studies* 95 (1975), 150-155, basándose en pasajes como *Fedro* 261d6-8, considera la Antilógica una técnica de análisis que construye predicados contradictorios para los mismos sujetos. Rechaza los puntos de vista de Cornford y Fränkel. En su opinión Platón nunca consideró a Zenón como un sofista. Por ejemplo, en el *Parménides* no aparece retratado como tal, sino, más bien, como un seguidor de Parménides. Aunque Platón tenía una pobre opinión de la antilógica, ello no supone que quienes la practicaban fueran sofistas, ni que la considerara como algo deshonesto en sí. Por otro lado, ARISTÓTELES atribuía en su diálogo perdido *Sofista* (D. K. 29 A 10) la invención de la dialéctica a Zenón. Cf. *Refutaciones sofísticas* 10, 170b19 (= D. K. 29 A 14). Esta noticia concuerda con aquella otra que nos trasmite DIÓGENES LAERCIO (III 48) de que Zenón fue el primero en escribir diálogos, lo cual está contra toda la evidencia que poseemos de los escritos de Zenón. La exégesis moderna tiende a interpretar el pasaje de Diógenes en el sentido de que Zenón pudo aparecer como personaje de diálogos perdidos. Cf., por ejemplo, D. K. 29 A 29, que reproduce un pasaje de un diálogo entre Zenón y Protágoras.

[102] Cf. *República* 537e 1-539a 4.

[103] Cf. *Fedón* 89d 1-90c 7.

[104] Cf. *Fedón* 101e 1-3.

En distintos pasajes[105] aprueba Platón el buen uso del *élenkhos*. Mediante el *élenkhos* un aserto determinado conduce a una contradicción, a dos asertos que son mutuamente contradictorios. Por ejemplo, a una pregunta como ¿qué es el valor?, se responde con una determinada afirmación e, inmediatamente, se examinan las inconsistencias de dicha afirmación[106]. Dos asertos mutuamente contradictorios es el rasgo esencial de la antilógica.

La Dialéctica, en cambio, discurre sobre la base de la división de los objetos en clases, si bien, Platón no la define[107]. Generalmente el método dialéctico supone una aproximación a las Formas platónicas. Frente al mundo cambiante y contradictorio de la antilógica, el verdadero conocimiento debe ser firme e inmutable y, en consecuencia, necesita de objetos de la misma naturaleza que él. Desde el punto de vista metodológico, la dialéctica incluye procesos como la hipótesis, la inducción, la síntesis y la clasificación.

La retórica sofística, basada frecuentemente en argumentos de verosimilitud *(eoikóta)*, necesitaba de un conocimiento en profundidad de los caracteres, las reacciones

---

105 Cf. *Fedón* 85c-d; *República* 534b-c.

106 *Vid.* R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford², 1953, págs. 7-32.

107 Aristóteles, en su diálogo perdido *Sofista* (frag. 65 Rose = D. K. 29 A 10) atribuye su invención a Zenón, si bien en otros pasajes la considera fruto de Platón o de Sócrates. Cabe inferir de ello que el término no era unívoco en Aristóteles. Cf. P. Wilpert, «Aristoteles und die Dialektik», *Kant-Studien* 58 (1956-57), 247-257, y J. D. G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, 1977, págs. 17-30. Kerferd, *op. cit.*, pág. 60, llama la atención sobre el hecho de que Aristóteles, siempre que usa la palabra dialéctica, parece referirse a «métodos de argumentación». Es decir Aristóteles hizo con el término dialéctica lo que con otros términos preexistentes, redefinirlos y mostrar que sus conceptos e ideas estaban ya, aunque imperfectos, en sus predecesores.

humanas habituales, sus móviles, debilidades y comportamientos. En algún caso, como en el de Hipias, se consideró necesario un conocimiento enciclopédico y universal. Los sofistas fueron los primeros en constatar cómo el comportamiento humano varía según las circunstancias: en la guerra y en la paz, en el ámbito de lo privado o de lo público. Ello llevó, en la práctica, al estudio y descubrimiento de la psicología general y colectiva.

J. de Romilly[108] ha intentando demostrar que la retórica sofística, como «artífice de persuasión»[109] buscaba influir en los espíritus sirviéndose de los medios de expresión propios de los ensalmos y conjuros mágicos. *Kairós*, en su opinión, no es más que la utilización de todo aquello que podía contribuir al poder mágico de la palabra.

La reflexión retórica de Gorgias, le llevó a poner los rudimentos de una poética, como cuando define la retórica como «artífice de persuasión» o la poesía como «discursos en verso»[110].

La epistemología de los sofistas

Entre los muchos cambios que Grecia presenció a inicios del siglo v, no fue el menor de ellos la revolución en la mentalidad que empieza a insinuarse ya en las artes plásti-

---

[108] *Magic and Rhetoric*, págs. 102 ss. Cf. M. García Teijeiro, «Retórica, oratoria y magia», en *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León, 1987, 143-153.

[109] *Peithoû dêmiourgós* en expresión de Gorgias, quien también habla de *psykhagōgía*.

[110] Cf. E. Lledó Íñigo, *El concepto «poíesis» en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, Madrid, 1961, esp. págs. 43-53.

cas[111], obra de poetas como Simónides. El poeta deja de ser considerado como un maestro de verdad, un depositario e intérprete del saber de la comunidad, para convertirse en un artífice, un creador —hacedor es la palabra que literalmente traduciría el griego *poiētḗs*— de ilusiones, de realidades artificiales, que, gracias a su oficio, realiza obras frecuentemente por encargo. Frente a la concepción tradicional de la pintura concebida como ilusión, Simónides afirma ahora que «la pintura es poesía silenciosa, la poesía, pintura que habla». Hay un igualación de la vista y del oído. Ambos son sentidos y como tales sujetos a ilusión y engaño. Por todo ello Simónides fue considerado por numerosos autores antiguos como un precursor de Gorgias[112].

Simónides descubrió el carácter artificial de la palabra poética[113]. Miguel Psello[114] atribuye a Simónides la afirmación de que «la palabra es la imagen de la realidad». La estatua deja de ser un signo religioso para convertirse en una imagen de una realidad exterior (aparecen las primeras firmas de autor). El artista está a medio camino entre la realidad y la imagen. Un fragmento de Simónides reza *tò do-*

---

[111] Desde comienzos del siglo v comienzan a desaparecer de la escultura los monstruos y formas fantásticas, para dejar paso a la figura humana, que acapara ahora el centro de la composición.

[112] Cf. Plutarco, *De audiend. poet.* 15 d. Cf. A. B. van Groningen, «Simonide et les thessaliens», *Mnemosyne* I (1948), 1-7: los tesalios estaban faltos de sensibilidad para la poesía ya que si no hay *apátē* no hay poesía. La anécdota, falsa, ha sido significativamente atribuida al mismo Gorgias (*vid.* Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, pág. 143). Pfeiffer, *op. cit.*, pág. 75 ha llamado también la atención sobre la afinidad conceptual entre algunos fragmentos de Simónides, al que califica como «protosofista» (frags. 36 y 37 PMG) y los sofistas.

[113] Cf. M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. esp., Madrid, 1983.

[114] *P. energ. diam.* 821 Migne.

keîn kaì tàn alátheian biâtai[115]. La verdad empieza a ceder sitio a la *dóxa*, a la opinión. Paralelamente, facultades como la memoria que habían sido objeto de un cultivo iniciático son ahora secularizadas y puestas al servicio del arte. La opinión no es necesariamente engañosa, pero hay toda una corriente de pensamiento griego que asocia opinión y engaño[116]. En la *República* de Platón el adolescente que se sitúa en la encrucijada, decide que *tò dokeîn* es más fuerte que la *alḗtheia*. Estas afinidades de *dóxa* y *apátē* encuentran fundamentación en ciertas significaciones esenciales de *dóxa*. Para Gorgias la *dóxa* es frágil e inestable *(sphalerê kaì abébaios)*. Está sometida a *peithṓ* (persuasión) y no pertenece al orden de la *epistḗmē*, sino al del *kairós*, el tiempo de la acción humana posible, de la contingencia y de la ambigüedad. Las *dóxai* son como las estatuas de Dédalo «emprenden la huida y se van»[117]. Para Platón *philódoxos* es el amante de bellas voces, colores hermosos, cosas que se encuentran a medio camino entre el ser y el no ser. La *dóxa* es verdadera y falsa al tiempo. Es, pues, una forma de conocimiento que conviene al mundo del cambio, al movimiento, a la ambigüedad, a la contingencia[118]. Su significado básico es el de conformarse con lo que se considera una norma, de donde: tomar el partido que se considera mejor

---

[115] «La apariencia violenta incluso a la verdad», frag. 77 *Lyra Graeca* II, ed. J. M. EDMONDS.

[116] *Vid.* W. J. VERDENIUS, «Gorgia's Doctrine of Deception», *The Sophists and their Legacy*, 116-128.

[117] PLATÓN, *Menón* 97D. Cf. J. SPRUTE, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Gotinga, 1962.

[118] C. REDARD, «Du grec *dékhomai*... au sanskrit *átka*... Sens de la racine *dek-», *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift A. Debrunner*, Berna, 1954, págs. 359-362. *Vid.* E. LLEDÓ ÍÑIGO en *Platón. Diálogos* I, ed. J. CALONGE, E. LLEDÓ, C. GARCÍA GUAL, Madrid, Gredos, 1990, págs. 77 ss.

adecuado a una situación. En su significado dos son los semas más importantes: el de elección y el de elección variable según la situación. Simónides sustituye el ideal aristocrático del *agathòs anêr* por el de *hygiḕs anḗr*, que es *eidṓs g'onasípolin díkan*[119], ya que *pólis ándra didáskei*[120]. *Dokeîn* es el verbo de la decisión política. *Dóxa* aún no está abiertamente opuesta a *epistḗmē*, pero sí a *alḗtheia* en el seno del pensamiento poético. En cierto modo, Simónides anuncia al sofista: cultiva la antítesis, juega con la ambigüedad de las palabras, vende la poesía por dinero, engaña a los demás. Pero, sobre todo, desarrolla una teoría de la *dóxa*, la lógica de la ambigüedad que permite, sin embargo, actuar con eficacia sobre ese plano de ambigüedad.

Los primeros sofistas se afirman como especialistas de la acción política. Poseen una habilidad política y una inteligencia práctica[121]. Son las cualidades que sobresalen, por ejemplo, en Mnesífiles, el sabio consejero de Pericles[122]. El plano del sofista, como el del político, está en las antípodas del filósofo. Su esfera es la de la contingencia, la del *kairós*. En este plano el sofista es el que hace lógico lo ambiguo y con su lógica es capaz de fascinar al adversario, de hacer grande lo pequeño. El fin de la sofística, como el de la retórica, es la persuasión *(peithṓ)*, el engaño *(apátē)*.

El *lógos* sofístico es, pues, un instrumento de persuasión, no de conocimiento de la realidad. La realidad a la que se aplica es una realidad autónoma, no un significante por referencia a un significado. Ese *lógos*, en el caso de Gor-

---

[119] Frag. 29 *Lyra Graeca*, ed. J. M. EDMONDS, II, págs. 284 ss.

[120] Frag. 95, *Lyra Graeca* II, EDMONDS.

[121] G. B. KERFERD, «The First Greek sophists», *Class. Rev.*, 64 (1950), 8-10 y W. NESTLE, «Gab es eine ionische Sophistik?», *Philologus* 79 (1911), 258 ss.

[122] HERÓDOTO, VIII 57-58.

gias, violenta, por medio de la persuasión, las almas[123]. La memoria juega ya un papel totalmente secularizado, diferente al que jugaba en el plano de la *alḗtheia*. El poeta no habla ya por gracia de las Musas o de los dioses, para revelar una verdad. Deja de ser un *vates*, para afirmar su conciencia creadora. Simónides afirma ya que la palabra es la imagen de la realidad.

Hay indicios de que algunos sofistas elaboraron algo semejante a una teoría del conocimiento, aunque las evidencias son muy escasas. Protágoras[124] concebía el mundo físico en continuo flujo, en razón de continuas emisiones y adiciones, que nosotros podemos percibir gracias a nuestros sentidos[125]. Gorgias defendía una doctrina de la percepción semejante a la de Empédocles: los objetos emiten unos efluvios materiales que penetran por los «caminos» o «poros» de nuestros sentidos.

El debate nómos/phýsis

Una de las cuestiones que con mayor interés debatieron los sofistas y sus oponentes fue el origen de las leyes, instituciones y costumbres sociales; en último término también, la legitimidad del poder. La cuestión fue examinada desde un doble punto de vista. Por un lado se interrogaron los sofistas, para dar respuesta a la organización social, sobre el

---

[123] Cf. H. KOLLER, *Die Mimesis in der antike*, Berna, 1954, págs. 88-203. Para las capacidades del *lógos*, persuadir, aliviar, fascinar, procurar placer, etc., cf. CH. P. SEGAL, «Gorgias and the Psychology of the Logos», *H. St. Cl. Ph.* 66 (1962), 99-155.

[124] D. K. 80 A 14.

[125] En el *Teeteto* se sugiere que Protágoras poseía una doctrina secreta de la percepción.

origen mismo de la sociedad y la civilización humanas, suscitando, indirectamente, la cuestión del progreso humano[126].

Por otro lado cuestionaron las fuentes de legitimidad del poder establecido. Frecuentemente ambos enfoques aparecen implicados. Y, por lo general, el análisis de las instituciones o costumbres es reducido a la cuestión de si son por naturaleza o por convención[127]. Esta oposición entre ley o costumbre/naturaleza tiene su origen en concepciones griegas.

Phýsis posee en griego, casi siempre, un aspecto dinámico[128] y se aplica a seres que poseen, como tales, en sí mismos una fuente de movimiento, es decir de crecimiento y de cambio. *Nómos*, por su parte, tiene habitualmente un aspecto prescriptivo y normativo. Apunta, por lo general, a orientaciones o disposiciones que afectan a la vida o a la conducta de las personas o de las cosas[129]. No debe parecernos pues paradójica la expresión *nómos phýseōs*, que

---

[126] Para la historia de la idea de progreso, *vid.* M. S. Ruipérez, *La aparición de la idea de progreso en Grecia*, Salamanca, 1987² y E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, págs. 92-105.

[127] La obra clásica es de F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, 1945, que señala cómo la oposición aparece también en los primeros escritos hipocráticos, de donde los sofistas la tomaron.

[128] Cf. Aristóteles, *Metafísica* V 4, 1015a 13-15.

[129] No resulta por ello fácil la traducción de ciertos términos emparentados con *nómos*. *Nomízetai* designa «lo que es considerado justo», «lo que es apreciado o tiene valor». Este aspecto valorativo aparece claramente en *németai* para señalar que «algo es asignado como porción justa, correcta u ordenada». *Némesis*, el sustantivo de acción correspondiente, designa «el reparto correcto o la corrección de una situación considerada injusta», de ahí «corrección divina > venganza». *Nómisma* «lo que tiene valor» > «leyes o costumbres tradicionales», de donde «moneda».

designa no sólo los procesos naturales, sino también todo aquello que la naturaleza urge o exige hacer. En algún pasaje *nómos*, al designar la ley común, universal, designa también la ley natural.

La controversia *nómos/phýsis* no tiene, por tanto, en sí misma nada de moralmente perverso. Las consecuencias últimas que de ella se sacaron —ruptura con los valores tradicionales, búsqueda racional del propio interés y exigencia de la autonomía de la voluntad y rechazo de la dependencia ciega— son buenas, desde una óptica moderna. Los sofistas buscaban un principio racional y consistente que explicara satisfactoriamente la naturaleza de las leyes humanas y del ser humano[130]. No fueron los primeros en el intento de fundar las instituciones en principios racionales y de validez universal. Heráclito censura la ceguera y locura de la mayoría de los hombres, que les lleva a vivir como si tuvieran inteligencia propia. Todas las leyes humanas, según el filósofo de Éfeso, se alimentan de una ley divina que es la que se debe seguir[131]. Encontramos, por tanto, ya en Heráclito la búsqueda de un principio permanente e inmutable del que derivan las leyes humanas, el deseo de establecer unos criterios, a la luz de los cuales las leyes humanas puedan ser corregidas o mejoradas.

Sin duda que, en manos de algunos sofistas, la oposición *nómos/phýsis*, se convirtió en un peligroso instrumento de

---

[130] En este aspecto insiste el estudio de I. Muñoz Valle, «El Racionalismo griego. Los sofistas. Su concepto del hombre y de la sociedad», *R. Fil.* (Madrid), 27 (1968), 201-212.

[131] Cf. D. K. 22B 2 y 114. Cf. Marcovich, *Heraclitus*, 1967, frag. 23. Snell, *Heraklit*, 1989, frag. 114. *Vid.* M. García Quintela, *El Rey Melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus, 1992, esp. págs. 143-144.

análisis. Así en el *Gorgias* platónico[132] Sócrates, tras lograr que Polo admita que obrar injustamente es moralmente peor que ser objeto de injusticia, provoca la intervención airada de Calicles. Este recuerda que el argumento de Sócrates ignora la distinción *nómos/phýsis*. Por naturaleza, lo que es peor es también más vergonzoso: sufrir injusticia, en consecuencia, es más vergonzoso que cometerla. Las leyes convencionales, continúa, están hechas por la mayoría de los débiles, para defenderse de los fuertes y en interés propio. La prescripción de la naturaleza es buscar el mayor grado posible de satisfacción de los deseos. No parece, sin embargo, que esta teoría fuera exclusiva de Calicles. En un pasaje de las *Refutaciones Sofísticas*[133] Aristóteles parece atribuir un origen sofístico a la doctrina de que la justicia es buena *nómōi*, pero no *phýsei*. Fue, sin duda, Antifonte quien mejor penetró en la contradicción entre ley y naturaleza, sentando las bases de una moral utilitarista[134]. Según su análisis, el principio supremo es la vida y todo lo que no contribuye a la supervivencia es moralmente irrelevante. Contrariamente, lo que ayuda a la supervivencia es bueno. De ello se sigue la constatación de que, cuando obramos justamente, lo hacemos en contra de nuestro propio interés. Nuestra existencia colectiva nos impone un sentido de la justicia, que nos mueve a obedecer a las leyes. Nuestros instintos y deseos más profundos nos mueven a evitar todo daño. La noción de justicia, por tanto, es en sí misma contradictoria.

El debate *nómos/phýsis* movió la curiosidad de los griegos y los llevó a examinar las costumbres de otros pueblos,

---

[132] 482c 4-486d 1. Cf. el Apéndice de la edición de Dodds, *Plato's Gorgias*, Oxford, 1959, págs. 386-91.

[133] 173a 7-18.

[134] *Vid.* D. J. Finley, «Antiphon's Case against Justice», en *The Sophists and their Legacy*, 81-91.

en su deseo de encontrar principios naturales de validez universal. Este afán motivó una cierta literatura, que podemos considerar, con toda razón, como el comienzo de la etnografía y antropología occidentales. Los logógrafos jonios, especialmente Hecateo, Heródoto, *Los Discursos dobles*, etc... recogen abundantes ejemplos de *nómima barbariká*. El propio Aristóteles en la *Retórica*[135] recoge y sistematiza estas investigaciones, cuando distingue entre lo que es particular y propio de cada pueblo, de aquello que es común a todos ellos, por estar de acuerdo con la naturaleza. En apoyo y como ilustración de estos segundos principios cita a Antígona, cuya acción, aunque prohibida, es naturalmente justa[136].

Pero conviene sistematizar algo más los resultados de este debate por lo que al origen y justificación de las leyes hace.

Empecemos recordando cómo Sócrates es el campeón de una justicia absoluta, si bien, en ningún pasaje, encontramos una fundamentación para tal noción. Sólo en el *Critón*[137], y en el contexto de una sumisión total a las leyes de la ciudad, hasta el punto que rechaza la posibilidad que se le ofrece de escapar a la muerte por respeto hacia las leyes de Atenas, explicita Sócrates algo más su pensamiento, cuando afirma que su obediencia a las leyes es fruto de un pacto o acuerdo personal entre él y la ciudad. Esta idea de pacto o acuerdo entre el ciudadano individual y la ciudad no tiene precedentes en la antigüedad y debe de ser interpretado, en un sentido kantiano, desde una vertiente moral, como la fi-

[135] 137b 4-11.

[136] De hecho Antígona no apela a la naturaleza para justificar su conducta.

[137] 849e.

delidad a un compromiso libremente aceptado y no como una institución útil y benéfica.

En Protágoras encontramos ya *in nuce* la teoría del contrato social[138]. Su noción de justicia es ambivalente. Por un lado la ley no tiene ningún fundamento absoluto, es pura convención. Pero, de otro, es fruto de un acuerdo social, al cual debemos la supervivencia y, en tal sentido, es algo esencial.

Trasímaco, en la *República* platónica[139] declara que «la justicia es el interés del más fuerte». La justicia, pues, es algo convencional que no está al servicio de todos, sino sólo de una minoría. Ahora bien, en esta constatación de que la justicia puede ser un mal negocio, J. de Romilly ha visto no tanto la formulación de un aristócrata ambicioso, cuanto la reflexión desesperanzada de un espíritu apasionado por la justicia. Puede ser, pero su formulación recuerda mucho la del Calicles del *Gorgias*, para el que las leyes son un invento de los débiles contra los fuertes, con lo que se afirma la legitimidad de su transgresión, una idea que tuvo peligrosas consecuencias en la práctica política. En la *República* también Glaucón[140] habla del origen de la ley en términos muy próximos a los de la sofística, por cuanto recurre al análisis *phýsis/nómos*: según la naturaleza, sufrir la injusticia es un mal; por tal razón, los hombres juzgan útil entenderse unos con otros *(synthésthai)* para no cometer ni sufrir injusticia. Tal es el origen de las leyes o acuerdos. La ley se sitúa en un punto medio entre el mayor bien, la impunidad de la in-

---

[138] Para un estudio sobre los orígenes de la teoría en la Antigüedad *vid.* Ch. H. Kahn, «The Origins of Social Contract Theory», en *The Sophists and their Legacy*, *Hermes* (*Einzelsch. Heft* 44) ed. G. B. Kerferd, 1981, 92-108.

[139] 348c-d.

[140] 359.

justicia, y el mayor mal, la imposibilidad de la venganza. Como tal, la ley es fruto de un pacto o acuerdo útil y benéfico. Las ideas de Glaucón recuerdan muy de cerca la formulación de Hipias[141] de que la justicia es «lo que los ciudadanos han convenido *(synthémenoi)* que debe o no debe hacerse».

Los sofistas y la religión

La comedia antigua muestra bien cómo, con fundamento o sin él, el vulgo identificaba el ambiente de creciente irreligiosidad de la Atenas del último tercio del siglo V con las especulaciones de los filósofos y de los sofistas[142]. Con la desenvoltura propia de la comedia antigua, Aristófanes sustituye a los antiguos dioses por entidades tales como «el torbellino» o «Las Nubes» en la comedia homónima. Y en esta misma comedia se proclama, entre chanzas y veras, que creer en Zeus es ya un sentimiento arcaico[143].

La influencia de las especulaciones sofísticas sobre el origen y la naturaleza de la religión es claramente perceptible en Eurípides, en algunas de cuyas obras leemos pasajes inspirados por lo que J. de Romilly ha llamado «una religión de tono filosófico»[144]. Y no otro origen tuvo el novedoso tratamiento del mito, con su rechazo de algunas de las

[141] Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV 4, 123.

[142] Para un ataque a los intelectuales cf. *Nubes* 103, 120, 186, 199, 1002-1019.

[143] *Nubes*, 366-367; 818-819 y 1469-1470.

[144] Cf. *Troyanas* 884 s.; *Orestes* 318. En un pasaje conservado del *Belerofonte*, éste da rienda suelta a su dolor, en una condena explícita de la justicia divina.

leyendas tradicionales o, al menos, de algunos de los aspectos más monstruosos y criticables de las mismas[145].

Sin embargo, no debemos de exagerar la influencia ejercida por la sofística en el teatro de Eurípides. Más bien lo que es perceptible en sus obras es una influencia creciente de la retórica. Eurípides está al final de una evolución que, sobre la escena ática, debatió todo el abanico de problemas referentes a las relaciones entre los hombres y los dioses. Ya en el teatro de Esquilo el coro se interroga continuamente por la justicia divina. Quiere verificar su equidad. En *La Orestía* se rechaza formalmente la ley del talión, que había sido uno de los principios rectores de la conducta intertribal, sustituida ahora por un principio más justo y solidario: el de la justicia ciudadana, sancionada por los dioses y simbolizada por el tribunal de Areópago: los hombres y la ciudad serán en adelante los encargados de velar por la justicia[146]. En las tragedias de Sófocles el heroísmo de sus protagonistas centra la acción en el lado humano, en debates en donde se examinan, alternativamente, las razones de las actitudes opuestas.

También Tucídides se dejó penetrar por un pensamiento que le ayudaba a concebir los acontecimientos históricos no como el mero capricho de los dioses, sino como un juego de intereses humanos, regido por principios laicos de fuerza y de derecho[147].

Sin duda que los procesos de impiedad que se intentaron contra algunos sofistas como Protágoras o contra pensado-

---

[145] Cf. *Ión* 435; *Heracles* 1341 s.; *Ifigenia entre los Tauros* 391.

[146] *Vid.* F. R. Adrados, *Ilustración y Política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, págs. 181 ss. *Vid.* también G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, Londres, 1966, págs. 229 ss. y C. Miralles, *Tragedia y Política en Esquilo*, Barcelona, 1968, págs. 208 ss.

[147] Cf. Tuc., V 105, 2.

res como Anaxágoras, Diágoras de Melos o Teodoro de Cirene, al margen de las posibles implicaciones políticas, ponían en evidencia también la reacción popular contra un pensamiento que atacaba no la fe en los dioses, sino que socavaba los cimientos mismos en los que se fundamentaba la moral y las normas de convivencia ciudadana.

Pero, sin duda, los sofistas ejercieron una crítica afilada contra las creencias tradicionales. A Gorgias se le atribuye la afirmación de que el sol no es más que una masa incandescente[148] y Pródico identificó a los dioses con los elementos naturales, el sol y la luna. Protágoras compuso un tratado *Sobre los dioses* y otro *Sobre las cosas en el Hades*. Pródico discutió el origen de la creencia humana en dioses[149] en términos psicológicos y naturalistas. Critias[150] produjo una teoría utilitarista de la divinidad.

Sofística y moral

Sin duda, una de las razones, no quizás la más importante, pero sí determinante, por la que los sofistas merecieron, ya desde la Antigüedad, el juicio adverso, cuando no la condena de contemporáneos e historiadores, radica en el hecho de que sometieran a análisis racional lo que G. Murray llamara «el conglomerado heredado»[151], es decir, todo el cúmulo de creencias, normas de conducta y sistemas de vida, sobre los que se basaba la vida de la ciudad.

[148] D. K. 82 B 31.

[149] D. K. 84 B 5.

[150] D. K. 88 B 25.

[151] *Vid.* E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, trad. esp., 1960, págs. 169 ss.

No debe extrañar, pues, que algunos autores modernos[152] hagan verdaderos esfuerzos para, desde lo que podemos llamar una posición conservadora, distinguir dos clases de sofistas, correspondientes a dos generaciones sucesivas de pensadores. Entre la primera generación de sofistas y sus seguidores hay el paso de la teoría a la práctica y del análisis neutral (?) y la constatación objetiva de los hechos a la interpretación laica de los mismos. Los discípulos simplifican y banalizan las doctrinas de sus maestros, que, examinadas de cerca, muestran un profundo respeto por la moral, defendiendo los valores morales y la virtud.

Lo cierto es que algunos sofistas, mediante el análisis de la diversidad de las conductas humanas, minaron los fundamentos de la moral tradicional. Las consecuencias que extrajeron, por lo que hace a los principios morales y del derecho se pueden resumir en los siguientes puntos:

1) Los dioses no son el fundamento de la justicia.

2) Lo legal no coincide siempre con lo justo y, en todo caso, se trata de convenciones cambiantes. En este análisis fueron de gran ayuda las observaciones antropológicas de los historiadores jónicos[153].

3) Lo justo e injusto no tienen existencia objetivable.

En el *Gorgias* platónico el sofista, acuciado por Sócrates, admite que efectivamente la retórica sofística puede servir para el bien o para el mal. Pero añade que, en su caso, es el sentido y el respeto por la justicia lo que puede aprenderse[154]. Fue Platón quien captó el peligro para la moral que la enseñanza sofística implicaba y lo ejemplificó en las figu-

---

[152] Cf. J. de Romilly, *op. cit.*, págs. 179 ss.

[153] Cf. Heródoto, III 38. También los *Discursos dobles* ofrecen ejemplos tomados de una rudimentaria etnología (cf. II 18).

[154] Cf. *Gorgias* 455a y 460a. En contra de tal opinión *Menón* 95c.

ras de Calicles y Polo. Isócrates intentará reconciliar esta oposición entre retórica y moral[155].

No obstante, en algunos sofistas el relativismo moral tenía unos fundamentos basados en una concepción de la realidad y una teoría del conocimiento. La cuestión puede plantearse así: si todas las percepciones y juicios morales son igualmente verdaderos, como pretendía el antropocentrismo protagoreo, ¿cómo es posible decir de un *lógos* que es superior a otro? Ya hemos visto que para algunos sofistas la cuestión no tenía sentido, por cuanto toda contradicción era imposible. Sin embargo Protágoras, que parece haber defendido también la imposibilidad de la contradicción, parece haber presentado una explicación diferente[156]. Probablemente Protágoras desarrolló una especie de sociología del conocimiento, un medio de comparar juicios sobre temas de valores morales, no en términos de verdad o falsedad, sino en términos de sus consecuencias éticas[157]. En el *Teeteto*[158] Protágoras pone algunos ejemplos de cómo lograr que el *lógos* más débil resulte más fuerte. El médico hace que el alimento, amargo para el enfermo, le resulte a éste agradable, provocando, para ello, un cambio. En la educación el sofista hace con palabras lo que el médico con las drogas: sustituye, no lo falso por lo verdadero, sino la opinión más endeble por la más fuerte. Ello supone, en el fondo, una modificación del principio protagoreo de «las

[155] *Antídosis* 84.

[156] La cuestión ocupó también a Sócrates. *Vid.* G. Calogero, «La Regola di Socrate», *La Cultura* 1 (1963), 182-196. A. Szabo y G. Calogero, «*Béltistos lógos*», *ibidem*, 607-630, que muestran cómo en el *Critón* (46b) Sócrates rechaza la propuesta de huir, porque no se adecua a la *orthótēs*, no es el *béltistos lógos*, en expresión que parece tomada de los sofistas.

[157] Cf. Kerferd, *op. cit.*, págs. 101 ss.

[158] 166d 1-8.

cosas son como me parecen ser». De hecho algunos son más sabios que otros en juzgar lo que es mejor o peor. Cabe concluir, por tanto, que algunos juicios son falsos. Esta conclusión se compadece bien con el relativismo de Protágoras, si entendemos que éste nunca negó la existencia de realidades objetivas. El relativismo de Protágoras tiene una base en su teoría de la percepción. El hombre percibe cualidades existentes en las cosas. Por ejemplo, el calor existe en el viento; el frío existe en el viento. Unos perciben el calor y otros, el frío. Estas cualidades no son contradictorias: si para A el viento es *x*, para B puede ser *y*. Hay dos *lógoi* distintos en cada sujeto[159]. Ahora bien, donde no hay dos *lógoi* es en la valoración moral de esas cualidades. El calor puede ser bueno o malo o ventajoso, etc..., dependiendo del momento, el estado, la disposición, etc... Y, en tal caso, no hay ya una única verdad[160]. A pesar de este relativismo moral, teóricamente fundamentado, los sofistas contribuyeron a poner las bases de lo que llamaríamos hoy una moral democrática, basada en la convicción de que la *aretḗ* (virtud) no es una cualidad innata, dependiente del nacimiento y la estirpe, sino un conjunto de saberes y de valoraciones que puede ser enseñado y ejercitado en la vida colectiva. Con su aguda crítica los sofistas no cuestionaron tanto el orden establecido, cuanto los valores sobre los que este orden se mantenía. Sus análisis sobre la justicia, lo justo, la equidad, la ley o la legitimación del poder contribuyeron en no pe-

---

[159] Así KERFERD, *op. cit.*, págs. 101 ss.

[160] *Vid.* J. MANSFELD, «Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons», en *The Sophists and their Legacy*, págs. 38-53, que aplica la noción de Gaston Bachelard de «obstacle épistémologique», para demostrar que el relativismo de Protágoras contenido en su doctrina del *homo-mensura* afecta al conocimiento individual. Así parece confirmarlo el nuevo fragmento.

queña medida a elevar los estándares de moralidad en la Atenas clásica[161]. Si no deja de ser cierto que el pensamiento de Critias o Calicles fue fruto de las ideas sofísticas, no lo es menos que tales ideas aberrantes surgen cuando la razón dimite del control efectivo de la vida colectiva. Y frente a Calicles o Critias podemos oponer siempre la figura de Pericles como exponente del gobierno de un ilustrado, imbuido de ideas sofísticas.

Sofistas y política

En cierto modo, puede decirse que los sofistas eran apolíticos, en el sentido de que lo que ellos enseñaban era más una *tékhnē* que un programa concreto de actuación política.

No puede negarse, sin embargo, que en el profundo relativismo moral que las enseñanzas sofísticas implicaban, existía, más o menos explícita, una doctrina política: la de quien sostiene que la política ha de ser patrimonio de los más capacitados o de los más poderosos. Sin embargo, las doctrinas políticas de los sofistas fueron, más bien, efecto de determinadas circunstancias históricas que no causa de ellas. Espíritus lúcidos, como Tucídides, nos han legado una detallada relación de la profunda crisis de valores morales que sufrió Atenas, en el último tercio del siglo v, como consecuencia de la guerra[162], la peste[163], las facciones en lucha[164], en el ámbito de la *polis*, así como las consecuencias perversas de un imperio ejercido, con no poca frecuencia,

[161] *Vid.* E. Lledó, *La memoria del Logos*, Madrid, 1992, págs. 92 ss.
[162] Tucídides, III 82, 2.
[163] Tucídides, II 53.
[164] Tucídides, III 83, 2.

con intolerancia y crueldad[165] y dominado por las ambiciones de políticos aventureros u oportunistas.

De otro lado, cabe señalar que los sofistas defendieron un modelo de vida activa, claramente opuesto al de la vida contemplativa de los filósofos y de Sócrates[166].

Fueron algunos de los hombres más poderoso e influyentes en la vida ateniense del siglo v los que acogieron y fomentaron las enseñanzas de los sofistas[167]. Podemos decir que algunos de ellos actuaron como auténticos mecenas de las figuras más conocidas. La acción del *Protágoras* platónico se desarrolla en casa del rico Calias, hombre poderoso, de familia nobilísima, cuya madre estuvo casada con Pericles. Allí se albergan también Hipias y Pródico y sabemos, por otro pasaje platónico[168], que Calias gastó auténticas fortunas en seguir las enseñanzas sofísticas. Otro tanto podría decirse de personajes como Pericles[169], Calicles[170] o Eurípides[171].

Reacción contra la sofística

El recelo y animosidad que la actividad sofística levantó en determinados círculos y que tan bien reflejan las parodias

---

[165] Cf. el programa moderado de Pericles en Tucídides, II 63, 2 y los debates a propósito de los melios (libro V) o de Camarino (libro VI).

[166] Para esta oposición *vid. Gorgias* (485c-d), donde Calicles defiende el modelo de acción política y la posición de Sócrates en 527e. En el *Eutidemo* (305c) los sofistas aparecen como una figura intermedia entre el filósofo y el político. Cf. *Fedro* 279a.

[167] *Vid.* D. Plácido, «Protágoras y Pericles», *Hispania Antiqua* 2 (1972), 7-19.

[168] *Apología* 20a 4-5.

[169] Cf. Plutarco, *Pericles* 36, 2.

[170] Cf. *Gorgias* 447b 7, 8.

[171] Para su relación con Protágoras *vid.* Diógenes Laercio, IX 54.

de los comediógrafos, se tradujeron, en ocasiones, en peligrosos procesos judiciales, en que la acusación más frecuente era la de impiedad. La persecución no se circunscribió a los sofistas, sino que afectó a muchos miembros de lo que ha dado en llamarse la Ilustración ateniense[172], sospechosos de estar bajo la influencia de los sofistas o de los filósofos «ateos».

En el *Protágoras* de Platón[173] leemos, un poco de pasada, lo que pudo ser una línea de defensa de los sofistas contra las imputaciones que se les hacían, a saber, que los sofistas antiguos —y entre estos se citan a Homero, Hesíodo, Simónides, Orfeo, Museo, Ico de Tarento (atleta), Heródico de Selimbria, Agatocles y Pitóclides de Ceos— disimulaban su profesión para escapar de los celos y persecuciones que su actividad suscitaba.

En el siglo IV Isócrates, él mismo discípulo de Gorgias y representante del espíritu sofístico en su época, abrió su escuela con la publicación de un *Contra los sofistas*, en el que no se habla mal de ningún sofista en particular. Jenofonte, en el *Cinegético*[174], ataca «a los sofistas de hoy».

---

[172] La obra clásica sobre la cuestión es la de E. DERENNES, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vème et au IVème siècles*, Nueva York, 1976². Cf. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp., Madrid, 1960, págs. 169 ss. y L. GIL, *La censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1985², págs. 29-76. Tenemos noticias, por diversas fuentes, de procesos seguidos contra Anaxágoras, Diágoras de Melos, Sócrates, Aspasia, Protágoras, Eurípides, Fidias, Damón. PLUTARCO (*Pericles* 31-32) asocia estos procesos con un decreto de Diopites, que establecía un proceso público *(eisangelía)* contra quienes no creyeran en los dioses o dieran lecciones de astronomía. Aristóteles recuerda aún en la *Retórica* (1397b 24) la peligrosidad de tales procesos, cuando afirma que los riesgos de la profesión sofística eran grandes, pero no tanto como la de general.

[173] 316c 5-e 5.

[174] XIII.

Pero la reacción se tradujo también, en el terreno intelectual, en una cierta idealización de la *amathía* —lo que hoy llamaríamos franqueza y naturalidad— contra las sutilezas de la inteligencia. Así en Tucídides I 84, 3 el rey de Esparta alaba la formación de sus ciudadanos en un espíritu de *amathía*, que les hacía sentirse superiores a las leyes[175].

Y pronto la opinión más común en la doxografía fue la que repetidas veces encontramos en Aristóteles[176]: los sofistas son poseedores de una sabiduría aparente que no es sabiduría.

Problemas de periodización de la sofística

Los historiadores de la literatura o de la filosofía han hecho diferentes propuestas para establecer una cronología del nacimiento y evolución del movimiento sofístico. La cuestión, sin embargo, sigue abierta a posturas extremas. Se ha pretendido distinguir entre una sofística eleática y otra protagorea, correspondiéndose cada una de ellas a dos generaciones sucesivas de sofistas (Rey, Romilly). Frente a la antigua sofística, la sofística reciente es una degeneración de la primera, que llevó a extremos de exageración las sutilezas retóricas y dialécticas de ésta[177]. Contra esta sofística

---

[175] Cf. III 37, 3, donde Cleón prefiere la *amathía* acompañada de sabiduría a la destreza acompañada de demasiada libertad. J. Moreau, «Qu'est-ce qu'un sophiste?», en *Platon devant les sophistes*, París, 1987, págs. 7 ss., señala también entre las causas del descrédito, el recelo que suele sentir el vulgo hacia los que imparten enseñanzas teóricas y que gráficamente expresa el dicho inglés «who can does, who cannot teaches».

[176] *Refutaciones sofísticas* 165a 22-23; *Metafísica* 3, 1004 25 ss.

[177] Cf. Romilly, *op. cit.*, pág. 238 quien habla, sin ambages, de sofistas «buenos y malos». La primera generación de sofistas «buenos» representa una línea de pensamiento en la que cabe situar a Protágoras, *El*

es contra la que Platón *(Eutidemo, Sofista)* y Aristóteles *(Refutaciones sofísticas)* dirigieron sus ataques. Los sofistas de la segunda generación fueron, efectivamente, corruptores de la moral y de la política y responsables de las graves acusaciones que se alzaron contra los sofistas, así como de la oposición sofista/filósofo elaborada en el seno de las escuelas socráticas.

Al final de la época clásica el ideal del sofista revive con fuerza en la figura del maestro de cultura literaria, basada, sobre todo, en la enseñanza de la retórica.

Pérdida de la literatura sofística

A diferencia de lo que ocurrió con otros géneros oratorios o historiográficos, el propósito de los sofistas no era el de componer obras eruditas destinadas a sobrevivir eternamente en el tiempo. No eran eruditos ni investigadores, sino hombres prácticos con un programa educativo que buscaban ante todo encantar los oídos de sus contemporáneos y educarlos para la acción política[178]. Por ello, una vez que las condiciones políticas para las que las doctrinas sofísticas habían sido creadas desaparecieron, cayeron en el olvido[179]. Y al olvido contribuyó el hecho de que se incluyeran resúmenes de tales doctrinas en obras de carácter sistemático como la *synagogḗ tekhnôn* de Aristóteles o la retórica de

Anónimo de Jámblico, Demócrito y Sócrates. Entre los «malos» Antifonte y Critias.

[178] Cf. W. Jaeger, *Paideia*, México, 1962², págs. 273 ss.

[179] Para la pervivencia de las ideas sofísticas y la influencia que ejercieron, *vid.* E. L. Bowie, «The importance of Sophists», en *Later Greek Literature, Yale Classical Studies*, 27 (1982), 29-59. Cf. G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

Anaxímenes. Tales obras, cuyo propósito era el de abarcar todo el conocimiento anterior a ellas, son unos de los mayores enemigos del conocimiento mismo. Y aún más, cuando tales obras salían de plumas movidas por planteamientos filosóficos en abierta oposición, cuando no francamente hostiles a las especulaciones o prácticas de los sofistas.

Los antiguos no sentían la misma veneración que los modernos por el título de los libros. Es posible que sus sistemas de citas dependieran en gran medida de la forma en que los libros circulaban. Pero como nuestra información al respecto es escasa no podemos extraer de ello conclusiones firmes. No obstante, sí que nos es permitido suponer que su forma de citar —que prestaba, como hemos dicho, poca atención a los títulos y que, al multiplicarlos, acababa creando confusión— fue una de las causas que influyeron en la pérdida de algunas obras.

No obstante no parece que las obras de los sofistas desaparecieran tan rápidamente como generalmente se piensa. Es cierto que los sofistas están casi por completo ausentes de las recopilaciones doxográficas, pero ello puede deberse al enorme influjo de Aristóteles en la doxografía tardía. Probablemente el estagirita incluyó a los sofistas en sus informes retóricos y ello determinó que el interés se centrara en este aspecto de su obra. Cuando la Segunda Sofística renovó el interés por los grandes sofistas del pasado, lo hizo movida por el interés lingüístico, literario y retórico que caracteriza al movimiento.

No obstante, hay signos de que los escritos de los sofistas sobrevivieron hasta época muy tardía[180]. Protágoras es todavía bien conocido en la Antigüedad tardía: Diógenes Laercio da una lista de 12 obras existentes, procedente qui-

---

[180] *Vid.* KERFERD, *op. cit.*, pág. 35.

zás de un catálogo de una biblioteca contemporánea, probablemente la de Alejandría. Porfirio[181] pudo manejar aún una copia de una obra suya. Un papiro de Oxirrinco del siglo I d. C.[182], que contiene un comentario bíblico de Dídimo el Ciego, muestra que la obra crítica de Protágoras (concretamente a Homero) era aún bien conocida[183].

Los papiros de Antifonte muestran que este autor era bien conocido en el Egipto grecorromano. Estobeo, en el siglo V d. C., cita aún profusamente su obra *Sobre la Concordia*. De Gorgias nos han llegado completos dos encomios y dos resúmenes de su obra *Sobre la Naturaleza*[184]. El *Anónimo de Jámblico* es del c. 300 d. C. En fin, un papiro de Menfis, del siglo III d. C., contiene los títulos de sendas obras de Hipias y Pródico.

Valoraciones de la sofística

El punto de vista tradicional sobre la Sofistíca está lastrado por la adversa opinión que Platón tuvo sobre todo el movimiento y que queda claramente manifiesta en la descripción de los diferentes sofistas en sus diálogos. Los prejuicios que, durante siglos, se han mantenido en vigor se pueden resumir en dos grandes reproches hacia su actividad y su pensamiento, a saber: a) los sofistas no eran pensadores serios, sino una suerte de charlatanes, sin ningun conocimiento serio de materia filosófica alguna y b) eran profundamente inmorales.

---

[181] Cf. D. K. 80 B 2.

[182] D. K. 80 A 30.

[183] La cita puede proceder de una obra doxográfica escéptica y no directamente de las obras de Protágoras. Cf. KERFERD, *op. cit.*, págs. 35-36.

[184] El resumen de SEXTO EMPÍRICO es del siglo II d. C.

Sólo en época moderna y, por obra de Hegel[185], fueron incorporados los sofistas a la Historia de la Filosofía. No obstante, Hegel, al considerar a los sofistas como subjetivistas puros, para los que toda verdad o norma moral eran relativas, les reconoció una función puramente negativa: la de antítesis de la Filosofía natural jonia. En cierto modo Hegel reafirmaba la opinión tradicional[186].

Fue Grote[187] quien reivindicó, por vez primera, las aportaciones de la Sofística al pensamiento occidental. Como utilitarista militante, vio en los sofistas no una profesión, sino auténticos campeones del progreso intelectual, unos educadores que representaban, de modo insigne, los puntos de vista generalizados de su tiempo. Ni siquiera Trasímaco o Calicles debieron de enseñar públicamente las doctrinas antisociales que Platón pone en sus bocas. En rigor no constituyeron un movimiento unitario, si bien todos ellos compartieron la misma actitud crítica y el mismo sentido de misión pedagógica: enciclopedistas ilustrados, movidos por un ideal educativo basado en la retórica, maestros de virtud política y, en cierto sentido, humanistas.

En su *Historia de la Filosofía griega*[188], Zeller, influenciado por las ideas hegelianas, presentó a los sofistas

[185] En sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, y dentro del esquema general que el filósofo diseña para explicar dialécticamente la evolución de la Filosofía griega, inserta a los sofistas en la primera fase de la misma, como antítesis de la filosofía jonia: si ésta aprehendió el Pensamiento Universal en sus determinaciones naturales (agua, aire, etc.), los sofistas pusieron el acento en el Sujeto, que determina, por sí sólo, sus pensamientos y percepciones. De este modo los sofistas entraban en la Historia de la Filosofía como subjetivistas puros.

[186] Para toda esta sección, *vid.* Kerferd, *op. cit.*, págs. 6 ss.

[187] En su *History of Greece*, Londres, 1846, pág. 56.

[188] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, Tubinga, 1844, pág. 52.

como un movimiento unitario, caracterizado tanto por rasgos negativos como positivos. Entre los rasgos negativos enumera su cuestionamiento sistemático de todas las opiniones y creencias tradicionales, la negación del método científico, la práctica de una retórica de la apariencia, basada en la ambigüedad y al servicio del engaño y la mentira, el poco valor concedido al conocimiento científico y la defensa de unos principios morales peligrosos. Entre los rasgos positivos, Zeller señalaba la validez del principio de subjetividad, el cuestionamiento de lo que Dodds llamara «el conglomerado heredado», la afirmación de la independencia intelectual, representada por el aprecio al juicio propio. En todo caso, Zeller veía en los sofistas una suerte de fase necesaria y preparatoria, al igual que Hegel, de la filosofía socrática.

En su edición de la obra de Zeller[189], Nestle intentó una distinción entre filósofos y sofistas, atendiendo a sus objetos y métodos de estudio así como a los fines que se propusieron. Los sofistas estudiaban el hombre, no la naturaleza, que constituía el objeto de estudio de los filósofos. A diferencia de éstos, que se servían de razonamientos deductivos, basados en primeros principios, los sofistas eran fundamentalmente empíricos. Y la finalidad de su actividad era la de un conocimiento subjetivo para propósitos prácticos —el dominio sobre los hombres y la vida— en lugar de apreciar el conocimiento por sí mismo, como hacían los filósofos. La diferencia, sin embargo, es tan sutil que, de hecho, desde la óptica de Nestle, resulta difícil distinguir entre sofistas y filósofos.

---

[189] 1920[6].

En su *Historia de la filosofía griega*[190], W. K. C. Guthrie sitúa también la Sofística dentro de la historia de la filosofía, definiendo el movimiento por su empirismo y escepticismo, por contraposición al idealismo platónico o al interés en los fenómenos naturales de los presocráticos.

En su denso estudio sobre los sofistas, M. Untersteiner[191], influenciado por la filosofía de B. Croce, caracteriza, por el contrario, la actitud epistemológica de la Sofística como «un realismo no escéptico», una fenomenología que engloba y abarca toda la realidad no en un único esquema dogmático, sino con todas sus contradicciones, con toda su «intensidad trágica». El punto de partida de los sofistas era la experiencia inmediata, tanto individual como social. Dicha experiencia suele ser contradictoria, pero, gracias al poder de la mente, el hombre puede lograr el dominio sobre esta multiplicidad de la realidad y generar o regenerar las condiciones de la misma. A los sofistas se les debe el reconocimiento de «haber concedido al hombre el derecho a una vida y un pensamiento humanos».

La tradición historiográfica más reciente ha hecho, pues, de los sofistas o unos positivistas de la Ilustración griega o unos filósofos no ortodoxos.

Toda una serie de filólogos o historiadores de la filosofía han visto en la sofística un movimiento que guarda algunos puntos de contacto con el humanismo renacentista. Así Romilly[192] señala cómo los sofistas, en un mundo que no admitía ya la trascendencia ni ninguna verdad absoluta, se

---

[190] *History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969, págs. 3-9 = *Historia de la filosofía griega*, vol. III [trad. J. Rodríguez], Madrid, Gredos, 1988, págs. 15-21.

[191] *The Sophists*, Oxford, 1954, 2 vols. Trad. italiana *I Sofisti*, 2 vols. 1967.

[192] *Op. cit.*, págs. 249 ss.

esfuerzan por elaborar una moral fundada sobre la razón y atenta a todo aquello que atañe al hombre[193].

Una postura radicalmente opuesta es la que defiende Pfeiffer[194], que niega todo punto de contacto entre la sofística y el humanismo. Los sofistas, en su opinión, no se preocupaban por los valores de la *humanitas*, de la conducta humana, sino tan sólo de la utilidad de su doctrina o técnica para el hombre individual, especialmente en el seno de la vida política. En cierto sentido esta es también la postura de Rodríguez Adrados[195] que, si bien habla del nuevo «humanitarismo igualitario y hedonista de los sofistas», a propósito de la primera Sofística, señala también que la crítica ejercida por los sofistas a las costumbres y valores tradicionales y el fuerte acento que los sofistas y especialmente Gorgias ponen en el individuo y la satisfacción del placer individual, acabarán desembocando en la búsqueda del éxito social, por todos los medios posibles y en la doctrina del derecho del más fuerte.

En su interesante estudio sobre los sofistas, Kerferd considera a los sofistas, desde un punto de vista histórico, como unos predecesores de Platón, que prepararon el camino para su filosofía. Apenas hay una idea en Platón que no hubiera sido ya suscitada por los sofistas. Pero, desde un

---

[193] Una posición hasta cierto punto semejante defendió TH. FRANCK-BRENTANO, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, París, 1879, para quien Protágoras, Polo, Trasímaco representaban intelectualmente un orden semejante al de John Stuart Mill, Herbert Spencer, Bacon, Descartes o los humanistas del Renacimiento. Los sofistas eran los predecesores del racionalismo europeo, en cuanto sostuvieron un relativismo intelectual y moral semejantes. Kerferd pone muy en guardia en contra de estas búsquedas ahistóricas de precedentes.

[194] *Op. cit.*, pág. 57.

[195] *Ilustración y Política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, págs. 365-418.

punto de vista más general, considera a la sofística como un gran movimiento del pensamiento humano, caracterizado, sobre todo, por su intento «de aplicar la razón a la comprensión de los procesos racionales e irracionales» de la conducta humana[196].

Nuestra traducción

Nuestra edición se ha basado en la edición de los Presocráticos de Diels-Kranz[197] así como en la de Untersteiner[198]. Hemos tenido presentes también otras ediciones[199], traducciones y comentarios, que oportunamente se indican en su lugar adecuado. El criterio que nos ha guiado ha sido el de ofrecer toda esa masa de testimonios y fragmentos de la forma más completa posible. Por ello hemos incluido los fragmentos que Untersteiner añadió, por considerarlos importantes para la reconstrucción de algún aspecto del pensamiento de tal o cual sofista. Estos testimonios añadidos por Untersteiner aparecen señalados por *. Nosotros hemos aportado algunos otros no incluidos en la edición del filólogo italiano, bien porque han sido dados a conocer con posterioridad a aquélla, bien porque hemos atendido las quejas de algunos estudiosos por su ausencia. Estos fragmentos aparecen también señalados por **. En todo caso la selec-

---

196 *Op. cit.*, págs. 173 s. García Gual, *op. cit.*, pág. 37, afirma «Sócrates está frente a la Sofística y dentro de ella, como Kant respecto a la Ilustración del siglo xviii; la culmina y supera».

197 Diels, H. y Kranz W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* I-III [1903], Berlín, 1951-52^6.

198 Untersteiner, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti* I/IV, Florencia, 1949-1967.

199 Debemos mencionar aquí la traducción de T. Cardini, *I Sofisti. Frammenti e testimonianze* [1923], Bari, 1954^2.

ción es arbitraria y se podrían haber incluido muchos más pasajes, especialmente de Platón, pero también de Isócrates o del propio Aristóteles[200]. En realidad el pensamiento de los sofistas forma un continuo inextricablemente unido al pensamiento de los filósofos anteriores (Zenón, Parménides, Empédocles, Heráclito, Demócrito), con quienes frecuentemente polemizan o concuerdan y, desde luego, al de Sócrates. La mejor lectura para comprender el pensamiento de los sofistas es, sin duda, los *Diálogos* de Platón. Pero en este parcelar la realidad, que parece ser una de las *Denkformen* de la actividad intelectual de Occidente, ha pesado decisivamente la obra gigantesca de Diels. Hoy día un tipo de obra como *Die Fragmente der Vorsokratiker* quizás ya no sea posible ni tampoco deseable. La visión de conjunto que tal tipo de obras aporta se ve seriamente mermada por la imposibilidad física de ofrecer una edición y un comentario a la altura de las exigencias filosóficas y filológicas actuales. En el futuro contaremos, sin duda, con excelentes ediciones de sofistas individuales y seguiremos acudiendo a Diels para el Movimiento Sofístico.

La disposición del texto sigue la adoptada en su día por Diels. Por lo general los testimonios se agrupan en tres categorías: testimonios A, donde se recogen datos de carácter biográfico sobre el sofista así como aquellos otros útiles para la reconstrucción de su obra y doctrina. Los testimonios B agrupan bien fragmentos literales de los sofistas, bien resúmenes o glosas de su obra. Finalmente C indica que se trata de imitaciones.

[200] La traducción de R. K. SPRAGUE, (*The Older Sophists. A Complete translation by several Hands of the Fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by Diels-Kranz*, Columbia 1972) incluye una nueva edición de Antifonte y del *Eutidemo* platónico.

Por lo que hace a las notas con que hemos acompañado el texto, no hemos pretendido hacer un comentario exhaustivo de todas y cada una de las cuestiones que éste plantea, sino solamente señalar las dificultades de los pasajes objeto de interpretaciones divergentes. Naturalmente hemos creído necesario poner en manos del lector no especialista toda la información histórica, filológica, cultural o de *realia*, que consideramos necesaria para la recta intelección del texto. La bibliografía no tiene tampoco ninguna pretensión de exhaustividad. El lector interesado podrá encontrar una bibliografía completa y actualizada en el utilísimo volumen colectivo *Sophistik*[201].

Por lo que hace a la traducción hemos procurado que sea lo más apegada al texto posible. Ello no quiere decir que nos hayamos resignado a una literalidad pedestre e insufrible, sólo que hemos procurado que nuestro castellano, más que una barrera entre el lector y el griego, sea un instrumento para la interpretación del texto. El lector juzgará si nuestro propósito ha conseguido su objetivo.

Hemos dotado la edición de un índice de pasajes, en el que hemos incluido la referencia al testimonio o al fragmento correspondiente, de forma que su consulta pueda resultar útil.

[201] Ed. C. J. Classen, Darmstadt, 1976.

BIBLIOGRAFÍA

Siglas y abreviaturas más utilizadas

Abh. Akad. Gött. = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. d. Berl. Ak. = *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften zu Berlin.*

Arch. f. Gesch. d. Philos. = *Archiv für Geschichte der Philosophie.*

Arch. f. Pap. = *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete,* Leipzig.

Arch. f. Rw. = *Archiv für Religionswissenschaft.*

AS. = *Artium Scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik)* ed. L. RADERMACHER, *SAWW* 227, 3, Viena, 1951.

CFC = *Cuadernos de Filología Clásica*, Madrid.

CIA = *Corpus Inscriptionum Atticarum.*

CR = *Classical Review,* Oxford.

D = *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. DIEHL.

D. K. = *Die Fragmente der Vorsokratiker,* eds. H. DIELS, W. KRANZ.

FGH = *Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. JACOBY.

FHG = *Fragmenta Historicorum Graecorum,* ed. C. MÜLLER.

HSCP = *Harvard Studies in Classical Philology.*

JHS = *Journal of Hellenic Studies.*

JPh = *Journal of Philology.*

K. & A. = *Comicorum Graecorum Fragmenta,* eds. KASSEL, AUSTIN.

MH = *Museum Helveticum.*

OA = *Oratores Attici*, eds. J. G. BAITER, H. SAUPPE.
Orph. Frag. = *Orphicorum Fragmenta*, ed. O. KERN.
PCPhS = *Proceedings of the Cambridge Philological Society.*
PMG = *Poetae Melici Graeci*, ed. PAGE.
PhU = *Philologische Untersuchungen.*
Philol. = *Philologus.*
POWELL = *Anecdota Alexandrina*, ed. POWELL.
QUCCl = *Quaderni Urbinati di Cultura Classica.*
R. Fil. = *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.*
RE = *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. WISSOWA, KROLL.
Rev. Esp. Ling. = *Revista española de Lingüística.*
Rev. Ét. Gr. = *Revue des Études grecques.*
Rev. de Phil. = *Revue de Philologie.*
Rev. Philos. = *Revue Philosophique.*
Rh. Mus. = *Rheinisches Museum für Philologie.*
Riv. di Filos. = *Rivista di Filosofia.*
ROSCHER = *Ausführliches Lexicon der griech. und römisch. Mythologie*, ed. W. H. ROSCHER.
SIFC = *Studi Italiani di Filologia Classica.*
SAAW = *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien.*
SDAW = *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.*
SPAW = *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften.*
SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. VON ARNIM.
TGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. B. SNELL.
TGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. A. NAUCK.
WEHRLI = *Die Schule des Aristoteles*, ed. F. WEHRLI.

Ediciones, traducciones y comentarios

F. DONADI, *Gorgia. Encomio di Elena*, Roma, 1982.
H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols.), Berlín, 1951-1952[6].

J. P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et témoignages* (trad.), París, 1969.

L. Gernet, *Antiphon. Discours (suivis des fragments d'Antiphon le Sophiste)*, París, 1954.

M. Grünwald, *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker*, Múnich, 1991 (con una introducción de M. Laura Gemelli Marciano).

D. M. MacDowell, *Gorgias. Encomium of Helen*, Bristol, 1982.

A. Piqué Angordans, *Sofistas. Testimonios y fragmentos* (trad.), Barcelona, 1985.

R. K. Sprague, *The Older Sophists. A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by Diels-Kranz with a New Edition of Antiphon and Euthydemus*, Columbia, 1972.

P. C. Tapia Zúñiga, *Gorgias, Fragmentos* (trad.), México, 1980.

M. Timpanaro Cardini, *I Sofisti. Frammenti e testimonianze* (trad.), Bari, 1954[2].

M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti* (4 vols.), Florencia, 1949-1967. I, «Nombre y concepto, Protágoras y Jeníades»; II, «Gorgias, Licofrón y Pródico»; III, «Trasímaco, Hipias, Anónimo de Jámblico, Discursos Dobles, Anónimo de Las Leyes, Anónimo de Música»; IV, Battegazzore, A. y Untersteiner, M., «Antifonte, Critias».

Obras más citadas

F. R. Adrados, *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*, Madrid, 1966.

—, «Lengua, Ontología y Lógica en los Sofistas y en Platón», *Revista de Occidente* 96 (1971), págs. 340-365 y 99 (1971), págs. 285-309 = *Estudios de Semántica y Sintaxis*, Barcelona, 1975.

A. Alegre, *La Sofística y Sócrates*, Barcelona, 1986.

W. Altwegg, *De Antiphonte qui dicitur Sophista quaestionum particula* I: «De libro Perì homonoías scripto», Diss. phil., Basilea, 1908.

W. Aly, *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*, en *Philologus*, Suppl. XXI, Heft III, Leipzig, 1929.
J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londres-Boston-Melbourne-Henley, 1982, págs. 448-471.
E. Bignone, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Publicaz. dell' Università di Urbino, Vol. XXXII.
F. Blass, *Die attische Beredsamkeit* (3 vols.), I: Von Gorgias bis zu Lysias, Leipzig, 1887².
G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.
J. L. Calvo, «Los sofistas», en *Historia de la Literatura griega*, ed. J. A. López Férez, Madrid, 1988, págs. 598-610.
T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, 1986.
C. J. Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt, 1976.
Th. Cole, «Le origini della retorica», *QUCCl* 23, 2 (1986), 7-21.
E. Derennes, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J-C.*, París, 1930.
M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (trad. esp.), Madrid, 1981.
H. Diels, «Gorgias und Empedokles», *SPAW* 1884 (= H. Diels, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Darmstadt, 1969, págs. 159-84).
E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* [trad. esp.], Madrid, 1960.
—, «The Sophistic Movement and the Failure of Greek Liberalism», en *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, págs. 92-105.
—, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959.
E. Dupréel, *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, 1948.
L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967.
C. Garcia Gual, «Los sofistas y Sócrates», en *Historia de la Ética*, ed. V. Camps, Barcelona, 1988, págs. 36-79.
M. García Teijeiro, «Retórica, Oratoria y Magia», en *Estudios de Drama y retórica en Grecia y Roma*, León, 1987, págs. 143-54.

M. GIGANTE, *Nomos Basileus*, Nápoles, 1956.

O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berna, 1959.

L. GIL, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1985².

G. GLOTZ, *La cité grecque*, París, 1968.

H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des Eulegein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Leipzig, 1912 (reimpreso parcialmente en *Sophistik*, Darmstadt, 1976).

TH. GOMPERZ, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* (3 vols.), Berlín, 1922².

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* (5 vols.), III: «The Fifth-Century Enlightenment», Cambridge, 1969 = *Historia de la filosofía griega,* III «Siglo V. Ilustración» [trad. J. Rodríguez], Madrid, Gredos, 1988.

F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, 1945.

R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch* (2 vols.), Leipzig, 1895.

W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (trad. esp.), México, 1962².

—, *La Teología de los primeros filósofos griegos* (trad. esp.), México, 1952.

CH. KAHN, *The Greek Verb to Be and the Concept of Being in Ancient Greece*, Dordrecht, 1973.

G. A. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, 1963.

G. B. KERFERD, «The First Greek Sophists», *CR* 64 (1950), 8-10.

—, (ed.), *The Sophists and their Legacy*, en *Hermes, Einzelschriften*. Heft 44, Wiesbaden, 1981.

—, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981.

P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, 1958.

A. LEVI, «Studi su Protagora: Le dottrine retoriche del sofista», *Logos* 25 (1942).

—, *Storia della Sofistica*, Nápoles, 1966.

A. López Eire, *Orígenes de la Poética*, Salamanca, 1980.

H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad* (trad. esp.), Buenos Aires, 1973[3].

R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana* (2 vols.), Buenos Aires, 1969[6].

W. Nestle, *Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1901.

—, *Historia del espíritu griego desde Homero hasta Luciano.* (trad. esp.), Barcelona, 1981[3].

—, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Stuttgart, 1975[2].

—, «Xenophon und die Sophistik», *Philologus* 94 (1941), 31-50 (= *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, págs. 430-450).

H. J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift «Ueber das Nichtseiende»*, Berlín, 1973.

E. Norden, *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (2 vols.), Darmstadt, 1958[5].

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* = *Historia de la Filología Clásica* [trad. J. Vicuña, M. R. Lafuente], Madrid, Gredos, 1981.

A. Rey, *La science dans l'antiquité* (5 vols.), *III: La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, París, 1939.

J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Péricles*, Paris, 1988.

—, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge-Massachussets, 1975.

W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur* (2 vols.), I: «Die klassische Periode der griechischen Literatur. 3. Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik», Munich, 1940[7].

E. Schwartz, «De Thrasimacho Chalcedonio», *Gesammelte Schriften* 2, Berlín, 1956.

A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1953[2].

M. Untersteiner, *The Sophists* (trad. ingl.), Oxford, 1954.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (3 vols.), Leipzig, 1919-20[6] (reimp. Darmstadt, 1963).

F. ZUCKER, *Der Stil des Gorgias nach seiner inneren Form*, *SDAW*, 1, Berlín, 1956.

NOMBRE Y CONCEPTO [79 D. K.][1]

1 Arístides XLVI (II 407 Dind.)

En mi opinión no conocen tan siquiera el nombre mismo de filosofía, ni el uso que de él hacían los griegos ni su significado, ni nada que tenga relación con esta disciplina. ¿No ha llamado Heródoto sofista a Solón y, en un pasaje posterior, a Pitágoras[2]? ¿No ha calificado Andro-

---

[1] Véase Introducción.

[2] Heródoto, I 29; IV 95. Cf. para este uso Esquilo, *Prometeo* 944. Kerferd, «The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato», en *Images of Man in Ancient and Medieval Thought, Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Lovaina, 1976, cap. I, ha mostrado convincentemente que la explicación tradicional de la evolución del término, desde un sentido concreto (habilidad en un arte particular) a uno abstracto (sabiduría científica, teórica o filosófica) es falsa y depende de la esquematización aristotélica que procede de lo particular a lo universal. De hecho, en el período preclásico *sophía* y sus derivados se aplicaban al conocimiento sobre los dioses, el hombre o la sociedad que los poetas, los videntes y los sabios poseían, un conocimiento no accesible al común de los mortales. Desde comienzos del siglo v *sophistês* se aplica a muchos de estos antiguos sabios —Homero, Hesíodo, Orfeo, rapsodos, adivinos, los siete sabios, los filósofos presocráticos, Prometeo—. Es a esta noble tradición a la que Protágoras y los sofistas desean asociarse, argumentando, además, que los antiguos sofistas disimulaban su profesión, por miedo a las consecuencias que les podía acarrear. Cf. *Protágoras* 316c 5-e. García Gual, *op. cit.*, pág. 41, señala que, al presentarse como sofistas,

ción[3] de sofistas a los siete —me refiero, claro está, a los sabios— así como, más adelante, a Sócrates, aquel sabio excelso? Y, por su parte, ¿no llamó Isócrates[4] sofistas a los eristas así como a aquellos que se denominarían a sí mismos dialécticos, en tanto se definía a sí mismo como filósofo al igual que a los oradores y filósofos que se ocupan de la actividad política? Tal es la terminología que usan también algunos de sus contemporáneos. ¿No llama Lisias sofista,

---

los integrantes del movimiento querían acentuar, con el nombre, su dominio en el ámbito del saber (*sophistês*: «el que sabe») por oposición al *philósophos* (el filósofo que busca, cuyo modelo es Sócrates).

[3] Androción, discípulo de Isócrates, fue un demócrata moderado que comenzó su carrera política en el año 387 a. C. Embajador de Atenas ante Mausolo y miembro de una comisión militar encargada de preparar la guerra contra Persia en el año 355/54 tuvo que hacer frente a una *graphè parà nómon* (una especie de proceso de inconstitucionalidad), cuando el partido pacifista, abanderado por Eubulo, se hizo cargo del poder. El orador Demóstenes fue el encargado de escribir la acusación (*Discurso* XXII). Androción fue autor de una *Atthís (Historia de Atenas)* en unos doce libros, que fueron una fuente fundamental para la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, así como para otros atidógrafos, como Filócoro. En su *Atthís* aparecía Teseo como una especie de rey constitucional, fundador de la democracia ateniense. Fragmentos en F. Jacoby, *Atthis*, 1919, 95 ss. y 103 ss. Aristóteles calificó también a los Siete Sabios como sofistas, según *Etym. Mag.* 722, 16-17 (= W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, 1955, pág. 74).

[4] Vid. *Discursos* XIII y X, 1 ss. En realidad la hostilidad de Isócrates no iba dirigida tanto contra la actividad intelectual de la sofística, de la que, en cierto modo, era heredero, sino contra el término devaluado definitivamente por la crítica platónica y que era, en su opinión, inadecuado para designar el ideal del orador como portador de los valores de cultura necesarios para la comunidad. Sin duda, le molestaba que Platón calificara al orador como un «erista», por lo que su respuesta fue tachar de sofístico al método de los socráticos. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, México (trad. esp.), 1962^2, págs. 830 ss.

primero a Platón y, después, también a Esquines[5]? Podría argüirse, desde luego, que lo hace a modo de acusación. Sin embargo, los demás oradores no les imputan las acusaciones habituales, si bien los llaman con ese mismo nombre. Aún más, aunque fuera lícito llamar, a modo de acusación, sofista a Platón, ¿qué nombre debería darse a los sofistas mismos? Yo creo que sofista era una conveniente denominación genérica y que filosofía valía tanto como amor por lo bello y debate sobre argumentos, pero no en la orientación actual[6], sino una educación general (...) Y me parece que Platón utiliza siempre la palabra sofista en sentido peyorativo y que fue, desde luego, el que más se sublevó contra este nombre[7]. Y la causa de ello fue el desprecio que sintió hacia el vulgo y hacia sus contemporáneos. Pero, por otro lado, es evidente que se sirvió de esa denominación en sentido

---

[5] F. 281 *OA* II 212 a 9. Esquines de Esfeto fue discípulo de Sócrates. Sobre este orador y maestro de retórica *vid.* Dióg. Laerc., II 60-64 y *La Suda* s. v. Cf. *RE. s. v. Aischines*. Fue Esquines uno de los más estrechos discípulos de Sócrates, en cuyo juicio y ejecución estuvo presente (Plat., *Apolog.* 33 E; *Fedón* 59 B). Ateneo (XIII 611d-612f) nos ha conservado algunos pasajes de una supuesta acusación de Lisias contra Esquines. De su fidelidad personal e intelectual hacia Sócrates surgió la leyenda de que sus escritos pertenecían, en realidad, al maestro, de cuya esposa, Jantipa, los habría recibido, para editarlos como obra propia. Diógenes Laercio (II, 60) menciona algunos títulos suyos: *Milcíades, Calias, Axíoco, Aspasia, Alcibíades, Telauges, Rinón.* Fragmentos editados por H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, 1912, *PhU* 21 (a éstos hay que añadir *P. Oxy.* 13, 1608, que contiene restos del diálogo *Alcibíades*).

[6] Para entender la defensa que Elio Arístides hace del término sofista frente a la crítica platónica, debe tenerse presente que el rétor fue una de las figuras más conspicuas de ese importante movimiento cultural, no sólo retórico y oratorio, que conocemos con el nombre de Segunda Sofística. Para este movimiento literario y cultural *vid.* G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969 y E. L. Bowie, «Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* 46 (1970), 1-41.

[7] Cf. *República* VI 192 ss.

completamente laudatorio. Así, por ejemplo, al dios que él considera sumamente sabio y en el que reside toda la verdad, lo ha llamado en algún lugar «acabado sofista»[8].

***1a** PLUTARCO, *Temístocles* 2[9]

Deberíase, por tanto, prestar mayor atención a quienes afirman que Temístocles fue seguidor de Mnesífilo de Frearros[10], que no era orador ni tampoco uno de los llamados «filósofos naturales», sino alguien que había hecho de la llamada sabiduría una forma de vida, consistente en una habilidad política y una inteligencia para la acción, conservándola como si de una doctrina, transmitida desde Solón, se tratara. Los que, con posterioridad, mezclaron esta sabiduría a las artes de la oratoria judicial y trasladaron su ejercicio de las acciones a los discursos, fueron llamados sofistas.

---

[8] Cf. *Crátilo* 403e. Para otros usos positivos del término sofista cf. *Simposio* 208c; *Menón* 85b; *Lisis* 204a; *República* 596d. Aún así, la devaluación definitiva del movimiento sofístico es obra de Platón. *Vid.* J. MOREAU, *Platon devant les sophistes*, París, 1987, 7 ss.

[9] Este testimonio fue añadido por Untersteiner, siguiendo a Ritter-Preller, por considerar el pasaje prueba del carácter eminentemente práctico —político y judicial— de la primera sofística, en contra de las tesis de GOMPERZ (*Sophistik und Rhetorik*, págs. 35-49) sobre la orientación puramente educativa del movimiento.

[10] Poco sabemos de este ateniense de Frearros, cuya vinculación con Temístocles nos atestiguan, sin embargo, diversas fuentes. Probablemente a su influencia se debió la negativa de Temístocles a retirarse al otro lado del Istmo en el año 480 a. C. (cf. HERÓDOTO, VIII 57 ss. y PLUTARCO, *Mor.* 869d-f).

***1b** PLATÓN, *Protágoras* 348e[11].

[Sócrates, dirigiéndose a Protágoras:] Tú no sólo eres un buen ciudadano, sino que también eres capaz de hacer de otros buenos ciudadanos. Y a tal punto tienes confianza en ti mismo que, mientras otros tratan de mantener oculto ese arte[12], tú te haces proclamar públicamente, ante todos los griegos, con la denominación de sofista, tras haberte revelado como maestro de educación y de virtud, pretendiendo, el primero de todos, obtener una compensación por ello[13].

2 PLATÓN, *Sofista* 231d

En primer lugar [el sofista] resultó[14] ser un cazador a sueldo de jóvenes pudientes (...) En segundo lugar, alguien que comercia con las ciencias del alma (...) En tercer lugar, ¿no se ha revelado como un detallista de las mismas mate-

---

[11] Tampoco este pasaje fue recogido en toda su amplitud por Diels. UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* considera, acertadamente en mi opinión, que el pasaje es un importante testimonio del carácter práctico de la Sofística que Protágoras representa. Su objetivo era formar buenos ciudadanos, capaces de intervenir eficazmente en los asuntos del estado, mediante la palabra y la acción.

[12] Quizás para escapar a posibles procesos de impiedad, como los que se siguieron contra Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y otros intelectuales próximos a Pericles. *Vid.* Introducción y bibliografía allí citada.

[13] El hecho de recibir honorarios, con independencia del significado que a ello se atribuya, fue uno de los rasgos más característicos e incluso escandalosos del movimiento sofístico. Sin descartar que ello pudiera ser signo de un reconocimiento y valoración nuevos de la actividad intelectual, suponía, en el fondo, confiar a unas pocas personas el monopolio de la educación superior, que hasta entonces había sido patrimonio de toda la comunidad y se ejercía a través de las instituciones ciudadanas. (Cf. PLATÓN, *Gorgias* 519c; *Menón* 89e, 91b, 95b; *Discursos dobles* 6, 7). Para una discusión, *vid.* Introducción.

[14] Tras un largo análisis dierético, Platón resume plásticamente, mediante una serie de comparaciones, los resultados a los que se ha llegado sobre la profesión de sofista.

rias? (...) En cuarto lugar, alguien que nos ofrece en venta los productos de su invención para la enseñanza de las ciencias[15] (...) Y en quinto lugar, una especie de atleta de la competición de discursos, que se ha apropiado del arte de la erística[16] (...) El sexto punto es ciertamente discutible; sin embargo, acordamos concederle que es un purificador[17] de las opiniones que suponen un obstáculo para los conocimientos sobre el alma.

2a JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 1, 11

Porque tampoco [Sócrates] sostenía debates acerca de la naturaleza del universo, tal como hace la mayor parte de los demás filósofos, tratando de averiguar cómo se formó lo que los sofistas[18] llaman cosmos[19] y por qué principios de necesidad acontece cada uno de los fenómenos celestes.

---

[15] Las comparaciones anteriores del sofista con el comerciante y el detallista culminan, en mi opinión, con un rasgo lingüísticamente malévolo. No se trata de que el sofista venda los productos de su propia cosecha, como entiende Untersteiner, sino que él mismo se prostituye, haciendo comercio de bienes espirituales, lo que estaba en franca oposición con la conducta socrática y platónica. El reproche no es, sin embargo, tan explícito y apenas se deja adivinar en el compuesto griego *autopôlēs*.

[16] Para una distinción entre erística, dialéctica y retórica *vid.* Introducción. El reproche aquí consiste en que los sofistas se han apropiado, para su propio beneficio económico, de esa forma de argumentación basada en preguntas y respuestas.

[17] Purificador en cuanto libera de las opiniones erróneas sobre las que no es posible fundamentar ninguna ciencia.

[18] Probablemente en este pasaje Jenofonte se refiere con el término «sofista» no sólo a los sofistas propiamente dichos, que continuaron, en cierto modo, la tradición filosófica jónica, sino también a los llamados filósofos naturales, especialmente Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. Cf. nota 1.

[19] «Cosmos» aparece aquí usado por Jenofonte en un sentido muy especializado, que no es el habitual del griego de la época. La voz designa aquí, como entre los pitagóricos y otros presocráticos, la estructura del

6, 13. [Sócrates a Antifonte] Y, de igual modo, a quienes venden su sabiduría a todo el que la desea a cambio de dinero, los llaman, como hacen con los que se prostituyen, sofistas[20].

Cinegético XIII 8. Los sofistas hablan para engañar y escriben para su propio lucro y no benefician nada a nadie. Prueba de ello es que ninguno llegó a ser o es sabio, sino que a cada uno de ellos le basta con ser denominado sofista, lo cual es término de insulto, al menos para los que piensan rectamente. Por tanto yo exhorto a guardarse de los preceptos de los sofistas y a no despreciar los razonamientos de los filósofos.

3 Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* I, 165a21

La sofística es una sabiduría aparente y no real; y el sofista un negociante de sabiduría aparente y no real.

---

universo así como los principios que armónicamente sostienen el edificio universal. La palabra fue transferida, como hace notar Untersteiner, de una esfera ética, en donde se utilizaba principalmente en relación con las relaciones humanas, a esta otra física y natural.

[20] Cf. nota 13.

PROTÁGORAS

Nota biográfica

Nacido en Ábdera c. 490 a. C. vivió hasta el 421 aproximadamente, fecha en la que pereció durante una travesía por mar. Fue, sin ningún género de duda, el más famoso de todos los sofistas y, de creer a Platón (*Protágoras* 349a 2-4), fue también el primero en adoptar el nombre de sofista y en cobrar honorarios por sus enseñanzas.

De niño pudo recibir instrucción de los magos persas, cuando éstos pasaron por Tracia, con ocasión de la expedición de Jerjes contra Grecia. Aunque la noticia, trasmitida por Filóstrato, ha sido puesta en duda, no cabe descartar, sin embargo, una contribución del pensamiento religioso persa al nuevo clima espiritual de la época, del que formaba parte la filosofía física de Anaxágoras con su insistencia en el antropomorfismo religioso.

Otras noticias, sin embargo, lo hacen discípulo de Demócrito, lo que resultaría en cierto modo satisfactorio, si no planteara un delicado problema de cronología. Es el caso que para Demócrito contamos con dos cronologías. Una, de Apolodoro, fecha su vida entre 460-360, lo que hace imposible toda relación entre el sofista y el filósofo. Diodoro, en cambio, la coloca entre 494-404, lo que obliga, a su vez, a postular una cronología excesivamente alta para Anaxágo-

ras, el maestro de Demócrito. Lo más prudente, dada la insistencia de las fuentes antiguas en la relación entre Demócrito y Protágoras, es suponer, si no una relación de maestro y discípulo, que no debe ser definitivamente descartada, sí, al menos, una influencia del filósofo en el sofista.

Como los antiguos rapsodos, de los que, en cierto modo, se sentía continuador y heredero, su profesión, que ejerció durante más de cuarenta años (D. K. 80 A 8), lo llevó a las principales ciudades de Grecia, en donde trabó relaciones con las más importantes familias. Sin duda que sus viajes lo llevaron a Atenas en repetidas ocasiones. La noticia de Ateneo (D. K. 80 A 11), en el sentido de que sólo visitó Atenas en un par de ocasiones, reposa sobre una mala interpretación de un pasaje del *Protágoras* platónico (310e 5). En esta ciudad, verdadera capital intelectual de Grecia a partir de mediados del siglo v, debió de formar parte del nutrido grupo de filósofos y artistas reunido en torno a Pericles, quien precisamente le encargó la redacción de la constitución de la colonia panhelénica de Turios, fundada en el año 444 a. C. En el año 432 lo encontramos de nuevo en Atenas. En ese año se sitúa la acción del diálogo platónico que lleva su nombre, y que lo presenta con estrechos lazos de amistad con los círculos intelectuales de la ciudad, agrupados en torno a Pericles: con el rico Calias, con Eurípides, en cuya casa, según la tradición, dio lectura a su tratado sobre los dioses. Todavía volvió una vez más, en el 421, cuando la ciudad era víctima ya de las consecuencias de la guerra y el clima espiritual comenzaba a hacerse tan agobiante que fue acusado de impiedad, como se deduce de un fragmento de Los *Aduladores* de Éupolis. Pero fue en el 411, después de una serie de viajes que lo llevaron hasta Sicilia, cuando lo volvemos a encontrar formalmente acusado de impiedad por Pitodoro, uno de los que habían tomado parte en el golpe de

estado de los 400. Su proceso fue uno más de la larga serie de procesos religiosos que los círculos oligárquicos emprendieron contra los más conspicuos representantes de la llamada Ilustración griega. Aunque pudo escapar ileso, mediante la huida, sus libros no quedaron a salvo del fanatismo religioso y fueron quemados en la hoguera. Precisamente a bordo del barco que lo ponía a salvo pereció, víctima de un naufragio.

Diógenes Laercio nos ha conservado una lista de sus obras: *Arte erística*, *Sobre la lucha*, *Sobre las ciencias* (o *Sobre la matemática*), *Sobre el Estado*, *Sobre la ambición*, *Sobre las virtudes*, *Sobre la condición originaria*, *Sobre la existencia en el Hades*, *Sobre las acciones incorrectamente realizadas por el hombre*, *Discurso imperativo*, *Pleito por los honorarios*, *Antilogías* I y II. La lista no incluye sus dos obras más importantes, *Sobre los dioses* y *Sobre la verdad*, por lo que se ha pensado que algunos de los títulos de Diógenes son, en realidad, títulos alternativos correspondientes a secciones o capítulos de sus dos obras más importantes. Sin embargo, del contenido de algunas de estas obras no tenemos la menor noticia. De todo el extenso catálogo de títulos de obras de Protágoras que la tradición nos has legado, un análisis atento, como el que realizara M. Untersteiner, reduce la producción de Protágoras a dos obras solamente, las *Antilogías* y *La verdad*.

Las *Antilogías* constituían una obra en dos libros organizados en torno a cuatro cuestiones fundamentales: 1) los dioses 2) el ser 3) las leyes y la vida política en general 4) las artes. Otros títulos transmitidos, como hemos señalado, pueden fácilmente ser subsumidos en uno de estos cuatro grandes apartados. Así, por ejemplo, el tratado *Sobre la existencia en el Hades* cae plenamente bajo la rúbrica de 1. Igualmente a la sección 2 puede pertenecer el brillante ale-

gato dirigido contra la filosofía eleática y que se ha transmitido también con el título alternativo de *Arte erística*, si es que Protágoras escribió realmente algún tratado de ese nombre, en el que el mismo método utilizado para cuestiones religiosas o metafísicas es ahora utilizado para cuestiones prácticas.

El título de *La verdad*, que quizás diera Platón al tratado de Protágoras y que llevan otros escritos de filósofos griegos, responde a una creciente exigencia de verdad en el mundo griego, lo que en muchas ocasiones equivalía a una creciente exigencia de justicia. Ese tono polémico trasluce en el título alternativo del libro *Discursos demoledores,* que traduce el propósito de la obra de presentar argumentos que no podían ser refutados por una opinión contraria. Se trataba de una obra constructiva que se ocupaba de cuestiones éticas o epistemológicas en forma nueva y distinta a la de otros filósofos. Al igual que en el caso de las *Antilogías*, algunos otros títulos como, por ejemplo, el *Gran tratado*, no son más que otra manera de referirse a la verdad.

Su influencia en el pensamiento filosófico y político de su época fue probablemente mayor de lo que solemos imaginar. Una prueba de su popularidad la constituye el hecho de que, en época helenística, su estatua figuraba ya en el Serapeo de Menfis junto a la de los principales filósofos.

PROTÁGORAS [80 D. K.]

A. VIDA Y DOCTRINA

1 DIÓGENES LAERCIO, IX 50 ss.

Protágoras, hijo de Artemón o, según Apolodoro y Dinón en el libro V de sus *Pérsicas*, hijo de Meandrio[1]; oriundo de Abdera, según nos dice Heraclides del Ponto[2] en su

[1] Las fuentes tardías presentan los dos nombres del padre que recoge Diógenes. Un posible argumento a favor de Meandrio lo constituye el hecho del que el apelativo está bien atestiguado en los documentos jónicos. Otro puede ser la mejor información de los historiadores citados. Apolodoro, conocido fundamentalmente por su obra mitográfica, conocida como la *Biblioteca*, fue autor, entre otras muchas obras de diverso contenido, de una *Crónica* que exponía en trímetros yámbicos la historia universal, desde la guerra de Troya hasta el momento de su muerte (120/119 a. C.). Su dependencia de Heraclides del Ponto nos hace pensar que estaba bien informado para el período que nos ocupa. En cuanto a Dinón de Colofón, padre de Clitarco, historiador de Alejandro, sabemos que fue autor de unas *Pérsicas* que sirvieron de fuente a historiadores posteriores como Ctesias, Diodoro, Trogo o Plutarco, que se interesaron por la historia del imperio persa.

[2] Heraclides del Ponto, autor de una vastísima obra, que trataba enciclopédicamente todo el saber de su época, fue uno de los más ilustres discípulos de Platón, cuya Academia dirigió durante el tercer viaje del filósofo a Sicilia. Decepcionado, sin embargo, a su muerte, por el hecho de que la dirección de la escuela fuera confiada a Menedemo, dejó Atenas y se

obra *Sobre las leyes*, quien nos informa también de que redactó la constitución de Turios[3]. Sin embargo, de acuerdo con Éupolis en *Los aduladores*[4], era de Teos[5], al tenor de su verso: «Dentro está Protágoras de Teos». Protágoras y Pródico de Ceos recibían obsequios en dinero, con ocasión de la lectura pública de sus discursos. Afirma también Platón en el *Protágoras* que Pródico tenía la voz grave[6]. Protágoras fue discípulo de Demócrito[7] (éste era llamado «Sabi-

---

dirigió a Heraclea, donde fundó una escuela propia. Su testimonio debe considerarse valioso. En todo caso, la cronología de Protágoras es insegura, si bien se suele situar su fecha de nacimiento hacia el año 486/85 a. C.

[3] Turios fue la famosa colonia panhelénica que los atenienses, bajo la dirección de Pericles, fundaron en el año 444 a. C. En ella se pretendió hacer realidad, en una suerte de ciudad ideal, todas las ideas progresistas de la época. Sobre el carácter de la legislación de Protágoras existen divergencias, ya que no es muy probable una constitución que reprodujera las instituciones democráticas atenienses. Una constitución tal hubiera resultado extraña a la composición de la nueva ciudad. Probablemente Protágoras se basó en códigos como los de Zaleuco de Locros y Carondas de Catania, incluyendo en ellos elementos de carácter democrático, semejantes a los existentes en las leyes de Solón. Para una discusión, *vid.* V. Ehrenberg, «The Foundation of Thurii», *Am. Jour. of Philol.* 69 (1948), 168-169.

[4] Frag. 157 K. A.

[5] El hecho de que Ábdera fuera una colonia de Teos pudo inducir a error al famoso cómico ateniense, rival de Aristófanes, cuyo testimonio aduce Diógenes. Guthrie (*Historia de la filosofía griega*, pág. 257, n. 1) cree más verosímil que la inexactitud se deba al hecho de que la palabra *Abdērítēs* no entraba en el verso de Éupolis.

[6] *Protágoras* 316a.

[7] La noticia de que Protágoras, cuyo nacimiento se fecha c. 486/85, fue discípulo de Demócrito es difícilmente aceptable, toda vez que la cronología de Demócrito, según Apolodoro, hay que situarla entre 460-436 a. C. Dada la insistencia con que las fuentes antiguas lo hacen discípulo de Demócrito, cabe, al menos, suponer una influencia del filósofo en el sofista.

duría», según informa Favorino[8] en su *Varia Historia*). Fue 51
el primero en sostener que sobre cualquier cuestión existen dos discursos mutuamente opuestos[9]. Y fue el primero en aplicarlos con aquellos con quienes departía[10]. Por otro lado, dio inicio a una obra suya de esta manera: «De todo... el hombre es» [B 1]. Afirmaba también que el alma no es nada más que las sensaciones, según dice también Platón en el *Teeteto*[11], y que todo es verdadero. Otra obra suya comenzaba del siguiente tenor: «Sobre los dioses no puedo
saber... del hombre» [B 4]. Por culpa del inicio de este escri- 52
to suyo fue expulsado de la ciudad por los atenienses, que

[8] Favorino fue un conocido rétor de la Segunda Sofística, nacido en Arlés en la época de Domiciano y educado en Marsella y Roma, donde fue discípulo de Dión de Prusa. Llegó a desempeñar puestos importantes en la administración romana. De inspiración escéptica e inclinación filosófica, fue autor de discursos —algunos de ellos nos han llegado bajo el nombre de Dión— y obras misceláneas de carácter moral y erudito, como esta *Varia Historia* que recoge Diógenes.

[9] Diógenes Laercio hace hincapié en el tópico griego del «primer inventor», el *prôtos heuretḗs*, consistente en asignar a cualquier invención de carácter técnico, artístico o intelectual un inventor mítico o histórico. *Vid.* A. Kleingünther, *Prôtos heuretḗs. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung, Philologus, suppl.* 26, 1. Leipzig, 1933. La idea de que cualquier asunto era susceptible de una doble argumentación fue especialmente desarrollada por Protágoras en las *Antilogías*.

[10] Sigo en la traducción la interpretación de Untersteiner, que me parece más ajustada al texto. Untersteiner insiste en el hecho de que en los razonamientos opuestos no hay que ver un sistema de enseñanza basado en la contraposición de argumentos antitéticos, sino un sistema de preguntas y respuestas encaminado a descubrir las razones opuestas que subyacen a cualquier experiencia práctica o intelectual. El término griego *synerṓtēsis* se emplea aquí, en una forma verbal, para designar el procedimiento.

[11] Protágoras niega que el alma sea otra cosa que las simples sensaciones. Por eso sitúa su sede en el pecho. Ello implica necesariamente que tanto la experiencia material como la intelectual o gnoseológica tiene el mismo carácter psíquico. Tal doctrina fue también la de Demócrito, Estratón, Enesidemo y Epicuro.

quemaron también sus libros en el ágora, tras haberlos recogido de sus poseedores mediante un bando público[12].

Fue el primero en cobrar una remuneración de cien dracmas[13]. Y el primero también en delimitar las partes del

[12] Para los procesos de impiedad en Atenas *vid.* L. GIL, *La Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1985², págs. 53 ss.; para Protágoras, en particular, págs. 56-59. Más específicamente *vid.* DERENNES, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C.*, París, 1930. UNTERSTEINER, *The Sophists*, págs. 4-5, se hace eco de la sugerencia de PETAZZONI (*La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Turín, 1953², págs. 186-222) en el sentido de que la intolerancia religiosa se infiltró en el espíritu de un estado tolerante por naturaleza, a partir del dogmatismo de las religiones mistéricas y las asociaciones políticas (heterías).

[13] Los datos sobre el montante de los honorarios que los sofistas percibían son, aparentemente, muy contradictorios. PLATÓN (*Alcibíades* I 199a 1-6) asegura que Pitodoro, hijo de Isóloco, y Calias, hijo de Calicles, pagaron, cada uno, 100 minas a Zenón. En D. K. 82 A 2 y 4 se nos dice que Gorgias cobraba a cada discípulo 100 minas, la misma cantidad que atribuye aquí Diógenes a Protágoras. Sin embargo, en la *Defensa de Sócrates* (209b) Sócrates afirma que Calias pagó a Eveno de Paros 5 minas (1 mina = 100 dracmas) por la educación de sus hijos. PLUTARCO (*Recuerdo de Sócrates* 837d) nos informa de que Isócrates cobraba 10 minas. Según D. K. 84 A 11, Pródico cobraba media mina por clase. Y de Hipias se nos dice que, en un viaje a Sicilia, y, a pesar de la competencia de Protágoras, ganó más de 150 minas en un corto espacio de tiempo. Junto a testimonios que hablan, pues, de honorarios muy elevados —a los ya citados cabe añadir PLATÓN, *Hipias mayor* 282b 8-283b 3, *Menón* 91d; JENOFONTE, *Banquete* 1, 5—, otros, por el contrario, hacen referencia a sumas moderadas e incluso «de pobre condición» (ISÓCRATES, XV 155-156 y XIII 3-4, 9). Teniendo en cuenta toda esta documentación contradictoria, KERFERD (*op. cit.*, pág. 27 s.) llega a la conclusión de que una clase podía costar alrededor de media mina. Cf. D. K. 84 A 11, donde Sócrates se queja de no poder pagar la media mina de una clase de Pródico, por lo que se vio obligado a asistir a su clase de una dracma. Un curso de 10 lecciones y 20 estudiantes, a media mina por clase y estudiante, arroja el total de 100 minas que encontramos en los testimonios antes citados.

tiempo[14]. Expuso el poder del momento oportuno[15], organizó concursos[16] oratorios y aportó artificios lógicos a los interesados en el arte del discurso. Y, dejando a un lado el contenido del pensamiento, basó sus discusiones en la pala-

[14] La interpretación más usual (Diels, Untersteiner) es que distinguió el tiempo verbal. Sin embargo, como subraya Pfeiffer (*Historia de la Filología Clásica*, trad. esp., Madrid, 1981, pág. 84), es difícil admitir esta interpretación, dado que en el texto no se hace mención ni del verbo ni de los tiempos verbales. Tomando en consideración el contexto en que la observación aparece, junto a un concepto como *kairós*, y el hecho de que en Platón *khrónos* designa siempre el tiempo cronológico, hace pensar en una distinción más retórica que gramatical. Probablemente el texto quiere decir que distinguió claramente entre pasado/presente/futuro, lo que, sin duda, era el presupuesto básico para la distinción de los tiempos verbales. (Cf. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* III, 144) . Hay que descartar como extravagante la interpretación que entiende «partes del tiempo» como *series lectionum* o «plan de estudios».

[15] La teoría del *kairós* es esencialmente retórica y gorgiana. Sin embargo, Protágoras pudo aplicarla también en las *Antilogías*, en la medida en que, según el *kairós*, la misma cosa puede aparecer alternativamente con caracteres contrapuestos. Sobre la doctrina del *kairós vid.* Gorgias, nota 29.

[16] El término griego *lógōn agônes* es de difícil interpretación. Kerferd (*op. cit.*, pág. 29) discute la expresión y, sobre la base de *Protágoras* 335a 4, concluye que el término debe interpretarse como la confrontación de argumentos, escrita, oral, pública o privada, propia de la antilógica. En el mismo sentido interpreta Guthrie (*Historia de la filosofía griega*, III, págs. 53-54) la expresión. Tales debates eran, por lo general, privados y tenían lugar en el curso de la instrucción sofística. Hipócrates (*De natura hominis* I) aduce un posible testimonio de este tipo de debates antilógicos, cuando afirma que, en una antilogía, ante un único auditorio, nunca resulta victorioso el mismo orador por tres veces consecutivas. No parece, pues, que *lógōn agônes* haga referencia a debates públicos de oradores en competición. Citemos, como curiosidad, que G. Ryle (*Plato's Progress*, Cambridge, 1966) creyó ver el origen de los diálogos platónicos en dramatizaciones de estos más que discutibles debates, en los que el propio Platón interpretaría el papel de Sócrates.

bra y engendró la raza superficial de los actuales erísticos[17]. De donde que también Timón[18] diga de él: «Pugnaz Protá-
53 goras, buen conocedor de la disputa». Fue él también el primero en promover el género socrático de la argumentación. Y el razonamiento de Antístenes que intentaba probar que no existe la posibilidad de la contradicción, por vez primera fue expuesto por él en un debate, como dice Platón en el *Eutidemo*[19]. Y fue el primero también en mostrar el modo de atacar las proposiciones generales, como dice el dialéctico Artemidoro en su obra *Contra Crisipo*[20]. Fue también inventor de la llamada «albardilla», sobre la que se apoya la carga, según dice Aristóteles en su tratado *Sobre la educación*. Fue, en efecto, mozo de cuerda[21], tal como ase-

---

[17] Para la noción de Erística *vid.* Introducción y Nombre y Concepto nota 3.

[18] Timón de Fliunte, filósofo escéptico, seguidor de Pirrón, que vivió c. 320-230 a. C. De sus numerosas obras no nos han llegado más que unos pobres fragmentos, si bien sabemos de la efectividad de sus *Sílloi* o poemas de escarnio. Cf. V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, 1923. No hay unanimidad a la hora de interpretar el epíteto griego que he traducido por «pugnaz». Algunos lo interpretan en el sentido de que se inmiscuía en las disputas entre litigantes (así Wachsmuth, *Corpusc. poesis epicae Graecae ludibundae*, Leipzig, 1885, pág. 110). Wilamowitz (*apud* Diels, *P. Ph. F.*, pág. 196) entendía que en el fragmento hay una alusión a la competición entre Protágoras, poeta amante de las muchedumbres, y los poetas solitarios como Heráclito, Pirrón o Filón. Untersteiner *(comm. ad loc.)* recuerda, en este sentido, la tradición, según la cual Protágoras, experto luchador, compitió con Zenón de Elea.

[19] *Eutidemo* 286e. Para Antístenes todas las opiniones humanas estaban igualmente fundadas; para Protágoras igualmente infundadas. De ahí que la noticia pueda ser cierta, por cuanto según la lógica protagorea, tan cierto puede ser lo uno como lo otro. Sobre la imposibilidad de la contradicción, *vid.* Introducción.

[20] Personaje, por lo demás, desconocido.

[21] La noticia de que Protágoras fue mozo de cuerda puede ser perfectamente falsa. Diels *(comm. ad loc.)* sugiere que la fábula pudo originarse

gura Epicuro en uno de sus escritos[22], y de ese modo fue ensalzado por Demócrito en una ocasión en que fue sorprendido mientras ataba un haz de leña. Fue también el primero en dividir el discurso en cuatro partes: deseo, pregunta, respuesta, orden (en siete, según otros[23]: narración, 54
pregunta, respuesta, orden, declaración, deseo, llamada), a las que llamó fundamentos del discurso. Alcidamante[24], por su lado, habla de cuatro tipos de discurso: afirmación, negación, interrogación, alocución. El primer libro suyo que leyó en público fue *Sobre los dioses*, cuyo inicio hemos citado más arriba. Realizó lecturas públicas de sus obras en Atenas, en casa de Eurípides o, según otros, en la de Megaclides[25]. Otros sostienen que en el Liceo, prestándole voz a sus palabras su discípulo Arcágoro, hijo de Teódoto. Presentó la acusación contra él Pitodoro, hijo de Policelo, uno

---

en la propia obra del sofista, en donde podían ser frecuentes, según la costumbre de la época, las explicaciones de conceptos abstractos mediante la comparación con oficios y actividades ordinarias. Cf., además de los infinitos ejemplos de los diálogos platónicos, Hipócrates, *De victu* I 186, 4 ss., *Discursos dobles* (C. 90, 7); Filodemo, *Retórica* I 43 (col. 19, 2). La anécdota hizo fortuna y la encontramos de nuevo en Gelio (V 3), donde se narra, en su característico estilo novelesco, el encuentro entre Demócrito y Protágoras.

[22] Frag. 172, pág. 153, 2 Us.

[23] Pfeiffer, *op. cit.*, pág. 83, n. 111, puntualiza oportunamente que el texto no quiere decir que «otros dicen que Protágoras dividió el discurso en siete partes», sino que otros hicieron ese tipo de división. Cf. Quintiliano, *Int. Orat.* III 4, 10. Anaxímenes, por ejemplo, distinguió siete partes (*Artis Script.* B III 12 y XXXVI 9).

[24] Orador y sofista, discípulo de Gorgias, defensor de la oratoria de improvisación basada en amplios conocimientos. La división de Alcidamante difiere de la de Protágoras en la terminología. *Vid.* Pfeiffer, *op. cit.*, pág. 83, n. 111.

[25] Sobre la posible relación entre Eurípides y Protágoras, *vid.* Nestle, *Historia del espíritu griego*, págs. 162 ss. Megaclides nos es desconocido.

de los cuatrocientos[26]. Aristóteles, en cambio, habla de Evatlo. De sus libros se conservan los siguientes: *** *Arte erística*, *Sobre la lucha*, *Sobre las matemáticas*, *Sobre el Estado*, *Sobre la ambición*, *Sobre las virtudes*, *Sobre la condición originaria*, *Sobre la existencia en el Hades*, *Sobre las acciones incorrectamente realizadas por los hombres*, *Discurso imperativo*, *Pleito sobre los honorarios*, *Antilogías I y II*. Éstos son sus libros[27].

---

[26] Consejo revolucionario oligárquico que, tras derribar la democracia, gobernó despóticamente Atenas en el año 411 a. C. Cf. Tucídides, VIII 69 ss. y Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 29-33. Para la relación entre la sofística y la reacción oligárquica, *vid.* W. G. Forrest, *Democracia griega*, trad. esp., Madrid, 1968, págs. 224 ss.

[27] La lista es incompleta y faltan en ella algunos de los títulos más importantes. Tanto Diels como Untersteiner se muestran de acuerdo en considerar que la lista que Diógenes ofrece procede de un apéndice que contenía una lista de variantes de títulos. No debe, por tanto, concluirse de la noticia de Diógenes que los libros de Protágoras se perdieron pronto o no llegaron a entrar en el comercio librario. *Vid.* sobre la pervivencia de la literatura sofística Introducción. Untersteiner, *The Sophists*, pág. 10, supone que el catálogo de Diógenes contiene, en realidad, los subtítulos de las *Antilogías*, una obra en dos libros, organizada en cuatro secciones: *Sobre los dioses*, *Sobre el Ser*, *Sobre las leyes y demás cuestiones políticas*, y *Sobre las artes*. A la primera sección debían de pertenecer el *Sobre los dioses*, que falta en la lista de Diógenes, pero es mencionado por el mismo autor en IX, 51-2 y IX, 54. A esta misma sección pertenecería *Sobre la existencia en el Hades*, título también de una obra atribuida a Demócrito (D. K. 68 D), en la que probablemente se negaba la existencia separada del alma. El tratado *Sobre el Ser* no es mencionado en el catálogo de Diógenes, pero sí lo es en Porfirio (D. K. 80 B 2). La obra contendría una refutación de la doctrina eleática y de otros sistemas presocráticos. En el *Arte erística* se recogerían las tesis opuestas, discutidas en sus análisis teológicos y metafísicos. En el *Pleito por los honorarios* se aplicaba la doctrina de los razonamientos opuestos a un caso legal. La tercera sección *Sobre las leyes y demás cuestiones políticas* contendría *Sobre el Estado*, discusión sobre las distintas formas de gobierno, cuya influencia quizás pueda detectarse en Heródoto, III 80-82, el tratado *Sobre la condición*

También Platón ha dejado escrito un diálogo sobre su persona. Y Filócoro[28] afirma que la nave en la que navegaba hacia Sicilia se hundió y que a ello hace una velada alusión Eurípides en su *Ixión*[29]. Algunos dicen que murió durante el viaje, en una edad próxima a los noventa años; Apolodoro, por el contrario, que vivió setenta años y que 56
ejerció cuarenta como sofista, floreciendo en la octogésima cuarta Olimpíada[30].

Se cuenta que en cierta ocasión en que reclamó sus honorarios a su discípulo Evatlo, como éste le respondiera: «Es que aún no he ganado ningún juicio», replicó: «De acuerdo, pero si lo gano yo, puesto que lo he ganado, debo

---

originaria, que quizás contenía ya el mito de Prometeo, y un grupo de ensayos que trataban cuestiones éticas *(Sobre las virtudes, Sobre la ambición, Sobre las acciones incorrectamente realizadas por los hombres* y el *Discurso Imperativo)*. La sección dedicada a las artes *(Sobre la lucha, Sobre las matemáticas)* examinaba las ventajas prácticas de cada una de ellas. La reconstrucción de Untersteiner, sin duda muy conjetural, tiene la ventaja indudable de armonizar los datos de la tradición en una obra sistemática y orgánicamente dispuesta. Por un lado los tratados polémicos, en que se niegan u oponen las tesis anteriores a propósito de la teología, metafísica y ética; por otro, la *Verdad* en donde el filósofo exponía de modo positivo sus propias ideas.

[28] Historiador ateniense (340-? a. C.), autor, entre otras muchas obras, de una *Atthís* o Historia de Atenas, que llegaba hasta el año 261/260 a. C. Sus fragmentos están recogidos en *FGH* I.

[29] Pág. 490 Nauck. La obra fue representada entre los años 410/408 a. C. Resulta sumamente arriesgado aventurar cualquier suposición sobre la mencionada alusión.

[30] Para Apolodoro *vid.* nota 1. De las dos cronologías propuestas, la primera supone que Protágoras nació en el 500 a. C., fecha poco compatible con los demás datos que sobre el sofista poseemos. Según Apolodoro, al situar su *floruit* en la 84.ª Olimpíada, sus límites cronológicos se sitúan entre 483/482 y 414/413, fechas bastante probables, si bien quizás deba adelantarse su nacimiento en tres o cuatro años, como sugiere Untersteiner.

cobrarlos. Y también si ganas tú, dado que lo has ganado»[31].

Hubo también otro Protágoras, astrónomo, para el que Euforión escribió un epicedio[32]. Y aún existió un tercero, filósofo estoico.

2 FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* I 10, 1 ss.

Protágoras de Ábdera fue sofista y discípulo, en su patria, de Demócrito. Mantuvo también contactos con los magos persas, durante la expedición de Jerjes contra Grecia[33].

---

[31] La historia del litigio entre Protágoras y Evatlo, traída aquí por los pelos, se sitúa en la misma línea que otras anécdotas simbólicas del mismo tipo sobre las relaciones entre discípulo y maestro. Muy semejante, por ejemplo, es la que se contaba a propósito de Córax y Tisias, los «inventores» de la retórica. Para entender la paradoja, debe tenerse presente que el acuerdo entre maestro y discípulo estipulaba que aquél cobraría sus honorarios cuando éste ganara su primer juicio. *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur,* III, pág. 28, n. 1.

[32] Se trata naturalmente de Euforión de Calcis (275-? a. C.), bibliotecario de Antioquía cuyo estilo poético ejerció una gran influencia en algunos poetas griegos y romanos. Cf. F. DELLA CORTE, *SIFC*, 26 (1952), 149 ss., WESTERINKE, *Mnem.* 13 (1960), 329, F. DELLA CORTE, BARIGAZZI, ALFONSI, «Euforione e i poeti latini», *Maia* (1965), 168 ss. Los fragmentos de EUFORIÓN en I. V. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, 1925, págs. 28 ss.

[33] La noticia procede de las *Pérsicas* de DINÓN, en las que los magos desempeñaban un importante papel. La noticia ha sido diversamente interpretada. Unos piensan (SCHMID, *Griech. Literatur,* III, pág. 16, n. 1) que la historia fue inventada para justificar la condena de Protágoras de los dioses antropomórficos. J. BIDEZ-F. CUMONT (*Les Mages hellenisés*, París, 1938, págs. 167-168) interpretaron la noticia como una muestra de la tendencia cosmopolita de la historiografía helenística, que gustaba de descubrir elementos foráneos en la cultura griega. UNTERSTEINER (*The Sophists*, pág. 2) cree que la presencia de los magos en Ábdera, con ocasión de la expedición de Jerjes, pudo crear un fermento para un desarrollo intelectual, en perfecta armonía con las tendencias de pensamiento de la época. A este respecto recuerda la clara oposición al antropomorfismo de

Su padre fue Meandrio, hombre provisto de una riqueza que
sobrepasaba a la de muchos tracios. Éste acogió al propio
Jerjes en su casa y, gracias a sus presentes, obtuvo de él que
su hijo pudiera recibir enseñanza de los magos. Porque los
magos persas no suelen educar a los que no son persas de
nación, si no media el permiso del rey. Su confesión de ig- 2
norancia sobre si existen o no existen dioses, me parece que
la adoptó Protágoras impíamente de la educación persa. Los
magos, en efecto, invocan a los dioses en sus ritos secretos;
combaten, en cambio, la creencia pública en la divinidad,
porque no quieren que se piense que reciben de ella su po-
der. Por esta creencia precisamente fue expulsado por los 3
atenienses de todos sus dominios, después de haber sido,
como algunos sostienen, juzgado en un tribunal; en opinión
de otros, en cambio, fue condenado por una votación de la
asamblea, sin mediar juicio[34]. Pasando de las islas al conti-
nente, trataba de evitar las trirremes atenienses, desplegadas
por todos los mares, hasta que finalmente zozobró cuando
navegaba en una pequeña embarcación. Fue el primero en 4
mantener debates a cambio de dinero y el primero también
en difundir dicha costumbre entre los griegos, un hábito que
no es censurable. Porque los estudios que hacemos a nues-
tras expensas los apreciamos más que los que se nos ofrecen
gratuitamente. Consciente Platón de que Protágoras poseía
un tenor solemne, pero que se abandonaba a esa solemnidad

Anaxímenes. Sobre la influencia que la cultura persa pudo ejercer en las colonias griegas de Asia Menor, *vid.* M. V. García Quintela, *El Rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, 1992.

[34] *Vid.* Introducción y Protágoras, not. 12, con la bibliografía allí citada. No se debe excluir la posibilidad de que en la historia de la persecución y quema de los libros de Protágoras se deslizara una cierta dosis de exageración o incluso ficción. Cf. C. W. Müller, «Protagoras über die Götter», *Hermes* (1967) = *Sophistik*, ed. Classen, 1976, págs. 323-340.

e, incluso, de que, en ocasiones, era más prolijo de lo que el comedimiento aconseja, dejó impreso su estilo en un largo mito[35] [C 1].

3 Hesiquio, *Onomatol.* en escolio a la *República* de Platón 600C

Protágoras, hijo de Artemón, nacido en Ábdera. Fue mozo de cuerda y, tras un encuentro con Demócrito, profesó como filósofo y se dedicó a la retórica. Fue el primero en inventar los discursos erísticos y en cobrar a sus discípulos una suma de cien minas. Por tal razón recibió el sobrenombre de «Discurso». Discípulos suyos fueron el orador Isócrates y Pródico de Ceos. Sus libros fueron quemados por los atenienses. La razón de ello fue su afirmación: «Sobre los dioses no puedo saber ni si existen ni si no existen» [B 4]. Sobre él escribió Platón un diálogo. Murió en un naufragio, cuando navegaba hacia Sicilia, a la edad de noventa años, tras haber ejercido cuarenta años como sofista.

Suda, Protágoras (contamina A 1 y A 3)

4 Eusebio, *Crónica de Jerónimo*

Eurípides es famoso así como el sofista Protágoras, cuyos libros quemaron los atenienses por decreto de la asamblea. Año 1 de la 84.ª Olimpíada[36].

Apuleyo, *Flórida* XVIII, 19-20

Protágoras, el sofista de amplísima fama y elocuencia grande entre los primeros inventores de la retórica, compatriota y coetáneo del filósofo natural Demócrito, cuya doctrina le fue transmitida. De este Protágoras dicen que pactó

[35] Cf. *Protágoras* 320c ss. = C 1.

[36] Se trata de la fecha en que se sitúa su *floruit*, establecido por el año de la fundación de Turios (444 a. C). Cf. nota 30.

con su propio discípulo, Evatlo, una retribución demasiado elevada en condiciones imprudentes.

5 PLATÓN, *Protágoras* 317b ss.

— Protágoras: En una palabra, yo he recorrido justamente el camino contrario a ésos[37] y admito ser sofista y educar a los hombres... Cierto es que llevo ya muchos años 317c
dedicado a este arte. Y también que son muchos años los que tengo. No hay, de entre todos vosotros, ninguno del que yo, por mi edad, no pueda ser su padre[38]. Jovencito[39], has 318a
de saber que, si te haces discípulo mío, te va a ser posible, desde el mismo día en que vengas a mí, regresar a casa como un hombre mejor y, al día siguiente, exactamente igual. Y cada día que pase, progresar continuamente hacia lo mejor. Los otros, en efecto, echan a perder a los jóvenes. Por- 318d
que a ellos, que han huido de los saberes técnicos, los conducen y ponen, en contra de su voluntad, en manos de otras técnicas, enseñándoles cálculo, astronomía, geometría y música —al tiempo que decía esto, volvió sus ojos hacia Hipias[40]—. En cambio, el que llega a mi escuela no aprenderá nada más que aquello por lo que a ella viene. Y esa

[37] En referencia a los sofistas encubiertos como Orfeo.

[38] Las palabras que Platón pone en boca de Protágoras no deben ser tomadas al pie de la letra. Si Protágoras nació en el 480 a. C. difícilmente podría haber sido el padre de Sócrates, nacido en el año 469.

[39] La escena del diálogo se sitúa en el año 431 a. C., en la casa de Calias, adonde Hipócrates, un joven estudiante entusiasta de los sofistas y al que se dirige aquí Protágoras, ha conducido a Sócrates.

[40] Sobre el enciclopedismo de Hipias *vid.* JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* IV 6. La velada crítica de Protágoras a la *polymathía* de Hipias y, en general, de los demás sofistas, concuerda con la de HERÁCLITO (D. K. 22 B 40) a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. Cf. también DEMÓCRITO (D. K. 68 B 65), para quien lo importante no es el conocimiento de muchas cosas, sino la capacidad de comprenderlas. Cf. B 11.

ciencia consiste en un decidir correctamente sobre los bienes familiares —el modo de administrar de la mejor manera la casa propia— y sobre los asuntos de la ciudad —cómo obrar y hablar sobre los asuntos de la ciudad[41] del
319a modo más eficaz posible. — Sócrates: Me parece que hablas de la ciencia política y que prometes hacer de los hombres, buenos ciudadanos[42]. — Protágoras: En efecto, ésa es justamente —respondió—, Sócrates, la profesión que profeso. Tú, al hacerte proclamar públicamente como sofista ante todos los griegos, te has revelado como maestro de educación y de virtud y has sido el primero en pretender obtener una compensación económica por ello.

6 PLATÓN, *Protágoras* 328b

— Protágoras: Por eso me he proporcionado el siguiente modo de cobrar mis honorarios. Cuando alguien ha concluido su enseñanza a mi lado, si lo desea, me entrega la cantidad que suelo cobrar. Pero, si no quiere, puede dirigirse a un templo y, mediante juramento, depositar en él la suma en que estime, en su declaración, el valor de mi enseñanza.

---

[41] Para esta tajante distinción o, mejor, oposición entre cultura científica y humanística, entendida ésta fundamentalmente como formación cultural y política, *vid.* JAEGER, *Paideia*, págs. 269 ss.

[42] Ante la afirmación de Protágoras de que su enseñanza tiene como objeto el arte de la política, Sócrates esgrime dos argumentos contra la idea de que la virtud pueda ser enseñada: a) los atenienses, a pesar de y frecuentemente en contra de los juicios de los expertos, consideran que, en los asuntos de la ciudad, todos los ciudadanos son igualmente capaces y b) el ciudadano más noble y sabio no puede enseñar su virtud a los demás. Ante tan poderosos argumentos y, obligado Protágoras a admitir que o bien su profesión es una impostura, ya que la virtud no puede ser enseñada, o bien la democracia ateniense es un fraude, pasa a exponer, mediante un mito (320c 8-322d c) y un pasaje explicatorio (322d c-323a 4) lo que podríamos llamar una teoría de la democracia participativa. *Vid.* C 1 y notas.

7 PLATÓN, *Protágoras* 329b

Protágoras, aquí presente, es capaz de pronunciar largos y bellos discursos —cosa por sí misma evidente—, pero es capaz también, si se le pregunta, de responder brevemente[43] y, si es él el que interroga, de aguardar a entender las respuestas, habilidades todas ellas que pocos han sabido desarrollar[44].

8 PLATÓN, *Menón* 91d

—Sócrates: Sé, en efecto, que Protágoras, él solo, ganó más dinero, gracias a ese saber, que Fidias, autor de obras tan notoriamente hermosas, y otros diez escultores juntos... Por contra, Protágoras, sin que se apercibiese de ello toda Grecia, estuvo corrompiendo a los que a él acudían, despidiéndolos peores que a su llegada, durante más de cuarenta años. Pues, según creo, murió próximo ya a los setenta, tras cuarenta años de profesión. Y durante todo ese tiempo y hasta la fecha no ha cedido ni un ápice su fama.

---

[43] Parecida habilidad de responder de la forma más breve posible parecía poseer Gorgias. Cf. *Gorg.* 449b; *Fedón* 267b. Algunos ejercicios sofísticos estaban orientados al desarrollo de esta habilidad. Cf. *Discursos dobles* 8, 1. *Vid.* Introducción.

[44] Este testimonio prueba que Protágoras ideó un método tutorial complementario de sus conferencias modelo. El método incluía: a) exposiciones formales de un tema determinado, en forma de conferencia o sección de manual, b) debates en grupo reducido, en forma de discusiones informales, c) formulación antitética de exposiciones públicas y exposición de líneas de argumentación. *Vid.* E. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Londres, 1957, pág. 216. F. A. G. BECK, *Greek Education*, Londres, 1964, pág. 166.

9 Platón, *Hipias mayor* 282d-e

— Hipias: En cierta ocasión arribé a Sicilia, en donde también se encontraba entonces, gozando de un gran prestigio, Protágoras, que era mucho mayor que yo[45].

10 Plutarco, *Pericles* 36

En efecto, con ocasión de que un atleta, en el curso del pentatlo, hirió involuntariamente con una jabalina a Epitimo de Fársalo y le dio muerte, [Pericles] dedicó todo un día, en compañía de Protágoras, a decidir si era, en estricta lógica, a la jabalina o, más bien, al que la lanzó o a los jueces de la competición, a quien había que considerar responsable de la desgracia[46].

11 Ateneo, V 218b

Desde luego que la conversación que se reproduce en el *Protágoras* tuvo lugar después de la muerte de Hiponico[47], cuando Calias había ya heredado su fortuna. En dicha conversación <se hace mención> de Protágoras, con ocasión de su segunda visita a la ciudad[48], a donde había llegado no

---

[45] La noticia parece ser cierta, si se acepta para Hipias una fecha de nacimiento en torno al 443 a. C.

[46] La historia procede de Estesímbroto. Cf. *FGH* 107F 11 II 519. La cuestión planteada es un tópico de la oratoria judicial, que encontramos de nuevo en las *Tetralogías* del orador Antifonte. No obstante, hay una base real para poder atribuir responsabilidad a un objeto inanimado, especialmente un arma homicida a la que se consideraba dotada de una especial fuerza mágica. En las Bufonias, una fiesta ateniense de carácter sumamente arcaico, era el hacha que abatía el toro sacrificial destinado a Zeus Polieus la responsable de su muerte. *Vid.* G. Glotz, *La Cité grecque*, París, 1968², pág. 257.

[47] Hiponico, hijo de Calias, murió poco antes del 422 a. C. Cf. Tucídides, III 91, 4.

[48] La creencia de Ateneo de que Protágoras sólo estuvo en dos ocasiones en Atenas resulta de una mala interpretación de *Protágoras* 309d 3,

muchos días antes. En cuanto a Hiponico, cuando era estratego, en el arcontado de Eutidemo, formó al lado de Nicias frente al ejército de Tanagra y a los beocios que la sostenían, venciendo en el combate. Su muerte no debió ser, según toda verosimilitud, muy anterior a la representación, en el arcontado de Alceo, de *Los aduladores* de Éupolis... ya que en esa comedia Éupolis introduce en escena a Protágoras, con el supuesto de que estaba en la ciudad. En cambio, Amipsias, en su *Conno*[49], representado dos años antes, no cuenta a Protágoras entre el coro de pensadores. Es, pues, evidente que entre estas dos fechas debió de llegar a la ciudad. Ciertamente que Páralo y Jantipo, los hijos de Pericles, XI 505f que había muerto ya a causa de la peste, no pudieron conversar con Protágoras, con ocasión de la segunda visita de éste a la ciudad, porque ellos también habían muerto con anterioridad.

Cf. EUSTACIO, *Comentario a la Odisea* 1547, 53. Se dice que Éupolis presenta en escena, en son de burla, al físico Protágoras en el verso que dice (frag. 157 K. & A.):

> *Fanfarronea el canalla sobre las cosas del cielo*[50],
> *pero se come las que de la tierra proceden.*

---

donde el sofista habla de una visita previa *(próteron)* y no de su primera visita *(prôton)*.

[49] Representado en el 423 a. C. junto con *La botella* de CRATINO y *Las nubes* de ARISTÓFANES. Cf. Argumento V de *Nubes*. El título alude a Conno, maestro de música de Sócrates, y el coro estaba formado por *phrontistaí* («pensadores»), sin duda, sofistas.

[50] El término griego que he traducido por «canalla» *(alitérios)* parece un reproche hacia la impía doctrina de Protágoras sobre los dioses. *Tà meteôra* («las cuestiones del cielo»): tras el proceso de Anaxágoras, los temas de física natural se habían vuelto sospechosos de impiedad y, en consecuencia, peligrosos. *Vid.* DERENNES, *op. cit.*, pág. 48.

Cf. frag.158 K. & A.

a beber le exhortaba (a Calias) Protágoras,
para tener el pulmón bien lavado antes del verano.

12 Sexto empírico, *Contra los matemáticos* IX 55-56 (tras 88 B 25)

En la órbita de esos hombres se encuentra también Teodoro el ateo[51] y, en opinión de algunos, Protágoras de Ábdera... quien en un tratado suyo escribió literalmente: «Sobre los dioses no puedo decir si existen ni cuál es su naturaleza. Ya que son muchos los factores que me lo impiden». [B 2] Por esta causa fue condenado a muerte por los atenienses, si bien escapó y pereció, después, en el mar en un naufragio. Esta historia la menciona también Timón de Fliunte en el libro segundo de sus *Silos*, exponiéndola del modo siguiente:

... Así como después a Protágoras,
entre los sofistas, una lengua a la que no faltaba
ni resonancia ni inteligencia ni movimiento.
Mas quisieron en ceniza convertir sus escritos,
porque de los dioses escribió que ni sabía ni podía es-
[*crutar*
cómo ni quiénes eran, guardando extrema prudencia en su
[*moderación.*

---

[51] Teodoro de Cirene (340-250?), discípulo de Aristipo. Junto con Diágoras de Melos pasaba por ser el más sobresaliente y contumaz negador de los dioses. Cf. Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* I 2. Su doctrina moral, de orientación hedonista, pudo estar basada en las enseñanzas de Epicuro. Cf. Diógenes Laercio, II 98. Los fragmentos de Teodoro fueron editados por E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden/Colonia, 1961, págs. 58 ss. *Vid.* también G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Florencia, 1958.

Ello no le reportó beneficios; muy al contrario, la huida
[buscó
para, así, no beber la pócima fría de Sócrates y hundirse en
[el Hades.

13 Platón, *Crátilo* 385e ss.

Tal como decía Protágoras cuando declaraba «el hombre es medida de todas las cosas» [B 1], queriendo decir que del modo en que a mí me parecen ser los objetos, de ese mismo modo son para mí. Y del modo en que a ti te parecen, de ese modo son para ti.

***13a** Aristóteles, *Metafísica* XI 6, 1062b 12

Muy semejante a lo expuesto es la proposición de Protágoras. En efecto, también él dijo que el hombre es medida de todas las cosas, no queriendo significar con ello más que lo que a cada uno le parece, posee una realidad firme. Y si ello acontece, sucede que la misma cosa es y no es y es mala y buena y así todas las demás afirmaciones conformes a las tesis opuestas, por el hecho de que frecuentemente a unos les parece buena una cosa, y a otros, su contraria, y la medida es lo que a cada uno le parece.

***13b** Aristóteles, *Metafísica* X 1, 1053a 31

Y nosotros decimos que el conocimiento es la medida de las cosas y, por la misma razón, la percepción, ya que mediante ellas conocemos algo, dado que más que medir son medidas. Pero nos sucede como si, midiéndonos otro, conociéramos nuestra estatura, por aplicarnos la medida de un codo un determinado número de veces. Protágoras, en cambio, dice que el hombre es medida de todas las cosas, como si dijera «el que conoce» o «el que percibe». Y se refiere a ellos porque poseen, el uno, conocimiento, y el otro,

percepción, que, según afirmamos, son las medidas de los objetos. Aunque su proposición no tiene ninguna consistencia, parece decir algo extraordinario.

14 Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 216 ss.

Y también Protágoras pretende que el «hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son, en cuanto no son [B 1]», designando con «medida» al criterio y con «cosas» a las «realidades», de modo que en teoría afirma que el hombre es el criterio de todas las realidades, de las que son, en cuanto son y de las que no son, en cuanto no son. Y por ello admite sólo lo que a cada uno le parece y, de ese modo, introduce el «con re-
217 lación a...»; el pasaje entre asteriscos falta en Diels) *Por esa razón parece compartir doctrina con los pirronianos, aunque, por otro lado, se diferencia de ellos. Y conoceremos la diferencia cuando hayamos expuesto convenientemente la doctrina de Protágoras*. Afirma éste que la materia es fluida y que, al fluir, se producen constantemente adiciones que vienen a sustituir a las pérdidas y que las sensaciones se transforman y alteran de acuerdo con la edad y
218 demás disposiciones del cuerpo. Afirma también que las causas inteligibles de todos los fenómenos radican en la materia, por cuanto la materia, en la medida en que éstos dependen de ella, es en potencia todo cuanto a todos se revela. Pero los hombres aprehenden unas veces unas propiedades y otras, otras, según sus diferentes disposiciones. Así el que se encuentra en una disposición conforme a la naturaleza aprehende de las propiedades que están en la materia, aquellas que pueden revelarse a los que se encuentran en una disposición conforme a la naturaleza; quien se encuentra en un estado contrario a la naturaleza, aquellas que pueden revelarse a quienes se encuentran en un estado contrario

a la naturaleza. Y el mismo razonamiento cabe según la 219 edad, el estado de sueño o de vigilia así como con cada una de las formas de las disposiciones humanas. En ese sentido, según Protágoras, el hombre es el criterio de los entes. Puesto que todo lo que se manifiesta a los hombres existe, y lo que no se manifiesta a hombre alguno no existe. Vemos, pues, que sostiene también una teoría sobre el carácter fluido de la materia y sobre el hecho de que radiquen en ella las causas inteligibles de todos los fenómenos, que son oscuros y sobre los que debemos abstenernos de emitir un juicio.

15 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 389

No se puede decir, por tanto, que toda representación sea verdadera, por la posibilidad de retorcer el argumento, tal como enseñaban Demócrito y Platón, al refutar a Protágoras. Puesto que si toda representación es verdadera, también será verdadera la proposición de que no toda representación es verdadera, en cuanto subyace a ella una representación. Y, en consecuencia, la proposición de que toda representación es verdadera resultará ser falsa.

16 HERMIAS, *Irrisión de los filósofos paganos* IX (D. 653)

Pero Protágoras, que se encontraba en la posición contraria, trataba de arrastrarme hacia ella diciéndome: «el hombre es límite y juicio de los objetos, de modo que aquellos objetos que caen bajo su percepción existen, los que no caen, en cambio, no existen entre las formas del ser. * Y yo me complazco, halagado, en este argumento de Protágoras, ya que concede todo o casi todo al hombre.

17 ARISTÓTELES, *Metafísica* IX 3, 1046b 29

Pero hay quienes afirman, como la escuela de Mégara, que la potencia sólo se da en acto y que, cuando no se

efectúa, no existe potencia: por ejemplo, quien no construye, no tiene la potencia de construir, que posee, en cambio, el constructor, cuando construye. E igualmente acontece en los otros casos. Los absurdos que se siguen de estas afirmaciones no resultan difíciles de ver. En efecto, es evidente que no se será constructor, si no se construye. Ya que la esencia del constructor es poseer la potencia de construir. E igual sucede con las demás artes. Si, en suma, es imposible poseer tales artes, si no se han aprendido y adquirido antes,
1047a y si, del mismo modo, es imposible no poseerlas, si no se ha desprendido uno antes de ellas —bien por olvido o por alguna afección o por el paso del tiempo; en todo caso, no, desde luego, por corrupción del objeto, ya que éste sigue existiendo—, cuando cese en su labor ¿dejará de poseer su arte y cómo la adquirirá para poder construir otra vez de inmediato? E igual ocurre con las cosas inanimadas. En efecto, no habrá nada frío ni caliente, ni dulce ni ninguna otra cualidad sensible, si no existen quienes las perciban. De modo que se encontrarán defendiendo el argumento de Protágoras. Pero tampoco ningún ser tendrá percepción, si no percibe ni efectúa el acto de percibir.

18 Tertuliano, *Del alma* XV

(La sede del alma se localiza en el pecho) También Protágoras y Apolodoro y Crisipo sostienen esta doctrina.

19 Platón, *Eutidemo* 286b-c

Y en verdad que, aunque he oído ya a muchos y en muchas ocasiones expresar esa opinión (a saber, que no es posible contradecir), me sigo admirando cada vez que la oigo. Ciertamente que los discípulos de Protágoras hacían amplio uso de ella así como los filósofos anteriores a él. A mí, en

cambio, me parece siempre una extraña proposición, que no sólo subvierte a las demás, sino también a sí misma[52].

ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 4, 1007b 18

Pero además, si las proposiciones contradictorias sobre una misma cuestión son todas, al mismo tiempo, verdaderas, es evidente que todas las cosas serán una sola. Lo mismo será, por ejemplo, una trirreme que un muro o una persona, si es posible hacer cualquier afirmación o negación de cualquier cosa, como resulta lógicamente necesario a quienes sostienen la tesis de Protágoras. Si a uno le parece que el hombre no es una trirreme, es evidente que no será una trirreme. Y, consecuentemente, también lo es, si la proposición contraria es verdadera.

SEXTO, VII 389 [68 A 14]

ARISTÓTELES, *Metafísica* XI 6, 1062b 13

Aquél afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, sin que afirmara, con ello, otra cosa que lo que le parece a cada uno posee también una existencia firme. Y si ello acontece, sucede que la misma cosa es y no es y es mala y buena y así todas las demás afirmaciones conformes a las tesis opuestas, por el hecho de que frecuentemente a unos les parece buena una cosa, y a otros, su contraria, y lo que a cada uno le parece es la medida.

---

[52] La doctrina de la imposibilidad de la contradicción *(ouk ésti antilégein)* es, en Protágoras, una consecuencia de la teoría de la infalibilidad de la percepción. Dado que ninguna percepción es falsa, no es posible la contradicción, ya que no es posible decir de algo que es falso. Dos afirmaciones contradictorias suponen, en consecuencia, a) que no son realmente contradictorias o b) que hacen referencia a objetos diferentes o c) que una de ellas no hace referencia a nada.

20 Clemente de Alejandría, *Miscelánea* VI 65 (II 464, 14 St.)

Los griegos afirman —Protágoras fue el primero en proclamarlo— que a todo razonamiento se opone otro contrario.

Séneca, *Cartas* 88, 43

Protágoras afirma que sobre cualquier asunto es posible defender, con la misma validez, una tesis como su contraria, incluso a propósito de esa misma proposición, dado que cualquier asunto puede ser defendido en un sentido o en su contrario.

21 Aristóteles, *Retórica* II 24, 1402a

*[También en la retórica se da un entimema aparente cuando no se trata de la verosimilitud absoluta, sino de una cierta verosimilitud.] 1402a 23. Y en eso consiste convertir el argumento más débil en el más fuerte. Y ésa es la razón por la que la gente, con toda justicia, soportaba mal la profesión pública de Protágoras: pues no sólo es una falsedad y no es verdadera, sino una verosimilitud aparente, no fundada en ningún arte, sino en la retórica y la erística.

Esteban de Bizancio, *s. v.* Ábdera

Protágoras, del que Eudoxo nos informa que hizo del argumento más débil el más fuerte y que enseñó a sus discípulos a censurar y a alabar a la misma persona.

21a Platón, *Teeteto* 166d ss.

[Apología de Protágoras] Yo afirmo que la verdad es como la tengo escrita: a saber, cada uno de nosotros es la medida de las cosas que son y de las que no son; ahora bien, infinitamente difiere uno de otro exactamente en el hecho de que para uno existen y se le revelan unas cosas, y para otro, otras. Muy lejos estoy de negar que existan la sabidu-

ría y el sabio; sin embargo, sabio llamo yo a quien logre cambiar a cualquiera de vosotros, de forma que lo que le parece y es para él malo, le parezca y sea para él bueno...
*[Recordad los términos de la conversación anterior: que al 72
enfermo le parecen amargos los alimentos que come y lo son, mientras para el que está sano son y le parecen todo lo contrario. No hay, por tanto, que considerar más sabio ni a uno ni a otro —porque ni siquiera sería posible— ni debe hacerse una acusación en los términos de que el enfermo es un ignorante por sostener una opinión de esa naturaleza, mientras que el sano es sabio, por sostener una opinión de naturaleza distinta. Por el contrario, se debe efectuar un cambio hacia la otra posición, ya que la disposición segunda es mejor. Así también en la educación debe efectuarse un cambio de una disposición hacia otra mejor. Ahora bien, el médico realiza ese cambio con medicinas, mientras el sofista lo hace con discursos. Porque nadie ha conseguido que uno que sustenta opiniones falsas mantenga, después, opiniones verdaderas. Ya que ni es posible mantener opiniones sobre cosas que no existen, ni otras distintas a las experiencias, sino que éstas son siempre verdaderas]. Más bien creo 167b
que quien, por efecto de una disposición perniciosa del alma, sostiene opiniones coherentes con ese estado, una disposición adecuada le hace concebir otras opiniones de igual carácter, opiniones que algunos, por inexperiencia, califican de verdaderas, y yo, en cambio, mejores que las otras, pero, en modo alguno, más verdaderas. Y a los expertos en... cuerpos, los llamo médicos, y, si lo son en plantas, agricultores. Porque yo afirmo que también éstos, cuando alguna planta está enferma, en lugar de sensaciones perjudiciales, les inducen otras sensaciones beneficiosas, saludables y verdaderas. Y, del mismo modo, digo que los oradores buenos y sabios logran que las ciudades crean justo lo que es

beneficioso, en lugar de nocivo, para ellas. Porque lo que a cada ciudad le parezca justo y bello, lo es efectivamente para ella, en tanto sea valorado como tal. Ahora bien, el sabio, en lugar de las opiniones particulares que resultan nocivas para los ciudadanos, logra que parezcan y sean buenas aquellas otras que son beneficiosas. Por la misma razón, el sofista, que tiene la capacidad de educar, por ese procedimiento, a los que acuden a él, es, para sus discípulos, sabio y merecedor de un elevado pago. Y en ese sentido unos son más sabios que otros y ninguno tiene opiniones falsas; y tú, quiéraslo o no, debes soportar el ser medida: porque en esos
172b argumentos se sustenta la doctrina expuesta. *[A propósito de lo justo y de lo injusto, de la piedad y de la impiedad, [los seguidores de Protágoras] pretenden sostener que no existe por naturaleza, con existencia propia, ninguna de esas entidades, sino que aquello que parece bien a la opinión pública se vuelve verdadero, desde el momento mismo en que se profesa dicha opinión y mientras se mantenga como tal.]

22 Platón, *Protágoras* 333d

— Sócrates: ¿No son, acaso, buenas aquellas cosas que son útiles a los hombres? — Protágoras: Sí, por Zeus, dijo, e, incluso si no son útiles a los hombres, yo, al menos, las
334a llamo buenas. ¿Acaso te refieres, Protágoras, a aquello que no es útil a ningún hombre o a aquello que no es útil en modo alguno? ¿A cosas como ésas las llamas tú buenas? — Protágoras: En modo alguno, respondió; pero desde luego que conozco muchas cosas que son inútiles a los hombres, comidas, bebidas, fármacos, entre otras miles, así como otras que son ciertamente útiles. Y otras son indiferentes
72 para los hombres, pero no para los caballos. *[Algunas son útiles para los bueyes solamente, otras, para los perros. Y

otras para ninguna especie de ésas, pero sí para los árboles. Y las que son beneficiosas para las raíces del árbol son perjudiciales para sus brotes; el estiércol, por ejemplo, es bueno para todas las plantas si se echa junto a las raíces, mas, si pretendes echarlo sobre las yemas o los tiernos rebrotes, acaba con todos ellos. Como el aceite que es también sumamente nocivo para todas las plantas y enormemente pernicioso para el pelo de todos los animales, salvo el del hombre, al que da protección así como al resto del cuerpo. El bien es, por tanto, algo complejo y multiforme, de tal modo que, también en el caso del aceite, es bueno para las partes exteriores del hombre, mientras que ese mismo aceite es malísimo para sus partes internas. Y por ello todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, salvo una parte, lo más pequeña posible, en los alimentos que van a comer, lo suficiente para eliminar el disgusto que se produce por las sensaciones que penetran por las narices procedentes de los alimentos y las comidas cocinadas.] (Cf. 22b 61; 68b 172; 90, 1).

23 Platón, *Teeteto* 162d

[Protágoras] Nobles jóvenes y ancianos, en pública sesión tomáis la palabra, poniendo en el centro de vuestras intervenciones a los dioses, a los que yo, con mis discursos y escritos sobre ellos, sobre si existen o no existen, trato de quitar de en medio.

Cicerón, *De la naturaleza de los dioses* I 24, 63

Protágoras de Ábdera... el mejor sofista de su tiempo, por escribir al comienzo de su libro «sobre los dioses no puedo decir que existan ni que no existan», fue expulsado, por orden de los atenienses, de la ciudad y de su territorio y sus libros quemados en la asamblea pública. Ni tampoco 12, 29 (D 535)

Protágoras, quien afirma que no tiene una idea cierta sobre si los dioses existen o no existen o sobre su naturaleza, parece que tenga alguna noción sobre la naturaleza de los dioses.

FILODEMO, *De la piedad* XXII, p. 89 G

O los que dicen que no es cognoscible si existen dioses o cuál es su naturaleza.

DIÓGENES DE ENOANDA, frag. 12 c. 2, 1, p. 19 William

Protágoras de Ábdera sostuvo, en el concepto, la misma opinión que Diágoras, si bien se sirvió de otras palabras con la intención de evitar la excesiva osadía de aquélla. Su formulación fue que no sabía si los dioses existen. Y ello equivale a decir «sé que no existen» (cf. B. 4).

***23a** CICERÓN, *De las leyes* I, XVI - XVII, 43-47

XVI Si el derecho[53] tuviera su fundamento en la voluntad de los pueblos, en los decretos de los jefes o en las sentencias de los jueces, se podría, en tal caso, tener derecho a robar, a cometer adulterio, a deponer testimonios falsos, con tal de que tales actos consiguieran la aprobación de los votos o de las resoluciones de la masa.

Si la opinión o la voluntad de los necios tuvieran un poder tal que pudieran, por medio de sus votos, invertir el orden de la naturaleza, ¿por qué no deciden que lo que es malo y nocivo sea considerado bueno y saludable? O bien, ¿por qué, dado que la ley puede crear el derecho a partir de

---

[53] UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* considera que, dentro de los argumentos ciceronianos para demostrar la validez universal de la ley natural, se encuentran imbricados los tres principios básicos de la filosofía protagorea: la doctrina de los dos *lógoi*, la del *homomensura* y la de convertir el «argumento más débil en el más fuerte». Para una reconstrucción del presunto texto de Protágoras *vid.* UNTERSTEINER *comm. ad loc.*

la injusticia, no puede ella también crear el bien a partir de lo que es malo?

En todo caso, por lo que nos concierne, nosotros no podemos distinguir la ley buena de la mala por ninguna otra norma que no sea la de la naturaleza. Y no es sólo el derecho y la injusticia lo que la naturaleza distingue, sino, en general, todos los actos nobles o viles, puesto que, toda vez que la intuición común a todos los hombres nos ha hecho conocer las cosas y ha trazado su bosquejo en nuestra alma, las cosas nobles están clasificadas dentro de la categoría de la virtud y las viles, en la de los vicios.

Creer que dependen de la opinión, en lugar de fundamentarlas en la naturaleza, es propio de un loco. Ya que, hasta en el caso de un árbol o de un caballo, lo que se llama —ciertamente de forma abusiva— su virtud, se basa no en una opinión, sino en la naturaleza. Y si ello es así en tales casos, es también conforme a la naturaleza como hay que distinguir las cosas nobles de las viles. Pues si la virtud, considerada en general, se basara en la opinión, es también en la opinión en la que se basarían las diferentes partes que la componen. ¿Cómo se podría calificar a alguien de prudente o, por así decirlo de «agudo», no por su comportamiento real, sino por un hecho accidental y externo? Así pues la virtud es una realización acabada, cuyo fundamento reside en la naturaleza. E igual ocurre con todo lo que es noble.

Dado que lo verdadero y lo falso, las consecuencias y las antinomias, se distinguen por su propia esencia y no por consideraciones externas, así también el principio de razón constante y duradera de nuestra vida, es decir la virtud, del mismo modo que el elemento de desorden en que el vicio consiste, se afirma en su propia naturaleza. ¿No debemos juzgar del mismo modo los caracteres de los jóvenes? ¿O

bien se juzgará a los caracteres según la naturaleza, mientras que la virtud y los vicios —que, por otro lado, proceden del carácter— serán juzgados según otro criterio? O, si ello es así, ¿no será necesario que las acciones nobles y viles sean puestas en relación con la naturaleza? Si lo que merece elogio es bueno, es absolutamente necesario que posea en sí el bien, en razón del cual se hace el elogio; ya que el bien mismo procede, no de opiniones subjetivas, sino de la naturaleza. Si ello no fuera cierto, entonces se podría poseer la felicidad por opinión. Ahora bien, ¿puede decirse algo más estúpido que eso? Tal es la razón por la cual, dado que el bien y el mal son juzgados con referencia a la naturaleza y que ellos constituyen principios fundamentales de la misma, las cosas nobles y vergonzosas deben igualmente ser juzgadas en virtud de un razonamiento semejante y ser puestas en relación con la naturaleza.

Más nos perturba la variedad de las opiniones y el desacuerdo entre los hombres y, puesto que esta diversidad no se produce en los datos que debemos a los sentidos, creemos que estos datos son fijos por naturaleza, en tanto esos juicios que a unos les parecen de un modo y a otros, de otro, y nunca idénticos a los ojos del mismo sujeto, nosotros decimos que son artificiales, lo cual no es del todo exacto. Ya que para falsear nuestros sentidos no bastan padres ni nodriza ni profesor ni poeta ni espectáculo ni el consenso de la mayoría. Por el contrario toda clase de trampas se tienden contra nuestro espíritu, sea por las influencias que acabo de enumerar, que, encontrándolo impresionable y joven, lo impregnan y tuercen a su gusto, sea por ese remedo del bien que, profundamente celado en lo más recóndito de nuestros sentidos, reside en ellos: la atracción del placer, esa madre de todos los males; corrompidos por su encanto, los hombres no distinguen ya bien las cosas que son buenas por na-

turaleza, ya que éstas están desprovistas de aquella dulzura devoradora.

24 PLATÓN, *Crátilo* 391b-c

— Sócrates: Los sofistas son esa gente a la que también tu hermano Calias ha pagado una gran cantidad de dinero para creerse ahora sabio. Dado que no has entrado en posesión de los bienes paternos, es preciso que insistas a tu hermano y le pidas que te enseñe la corrección [de las palabras][54] que aprendió de Protágoras a propósito de tales argumentos. — Hermógenes: Absurda sería, Sócrates, mi petición, si, sin aceptar el tratado *Sobre la verdad* de Protágoras en ninguno de sus términos, debo, en cambio, considerar de algún valor los argumentos expuestos en dicho tratado.

25 PLATÓN, *Protágoras* 339a

Creo... que una parte muy importante de la educación de un hombre consiste en ser un buen conocedor de la poesía. Y ese conocimiento consiste en ser capaz de comprender las composiciones de los poetas, distinguiendo las creaciones perfectas de las que no lo son, así como en saber analizarlas y dar razón de ellas, cuando se es interrogado.

---

[54] No es posible, a partir de los fragmentos conservados, reconstruir la doctrina de la *orthoépeia* protagorea, de la que probablemente se ocupó en su libro *De la verdad*. Por el *Protágoras* platónico (33a) sabemos que el objetivo de la *euépeia* era el de distinguir qué palabras y frases están correctamente formadas y cuáles no, para lograr la elocuencia. El carácter preceptivo y retórico de su doctrina se deduce de su observación de que ya en el verso 1 de la *Ilíada*, HOMERO comete una incorrección, cuando suplica a la Musa *(mênin aéide)* por medio de una orden.

GNOMOLOGIO VATICANO 743 ed. Sternbach, n. 468

Protágoras, a los escarnios de un poeta épico, cuyos versos no aprobaba, respondió: «más me vale, amigo, escuchar tus insultos que oír tus versos».

**25a TEMISTIO, *Discursos* 23, p. 83 Schenkl

Protágoras, que explicaba las composiciones de Simónides y de otros poetas...[55].

26 PLATÓN, *Fedro* 266d ss.

— Sócrates: En primer lugar, creo, debe pronunciarse un exordio al comienzo del discurso. ¿Es a eso a lo que llamas —o quizás no es así— las elegancias del arte? —Fedro: Sí. —Sócrates: Y en segundo lugar, una exposición junto con los testimonios que la apoyen; en tercer lugar, las pruebas y, en cuarto, los argumentos de verosimilitud. Y también creo que habló de una confirmación y reconfirmación aquel supremo artesano de discursos, ciudadano de Bizancio. — Fedro: ¿Te refieres al elocuente Teodoro?[56]

---

[55] Protágoras ejemplificó, con el poema que Simónides dirigió a Escopas, en torno a la idea del *anḗr agathós*, el tipo de ejercicio intelectual en el que, en su opinión, todo joven debía adiestrarse. Dicho ejercicio, mediante el examen crítico de las palabras aisladas del poeta y su significado propio, convertía al joven en «experto en poesía» *(perì epôn deinós)*. Para el pasaje sobre Simónides en el *Protágoras* de Platón *vid.* H. GUNDERT, «Die Simonides-Interpretation in Platons *Protagoras*», *Festschrift O. Regenbogen*, Heidelberg, 1952, págs. 71-73. Cf. PFEIFFER, *op. cit.*, págs. 74 ss.

[56] Teodoro de Bizancio. Este comentario irónico constituye el más antiguo testimonio sobre este rétor ateniense de la segunda mitad del siglo V. ARISTÓTELES (*Retórica* 1414b 7 ss.) nos informa de que perfeccionó la articulación del discurso, al que añadió refinamientos retóricos como la *prodiḗgēsis*, la *epipístōsis* y el *epexélenkhos*. Por CICERÓN (*Orador* 38) sabemos que se ocupó también de cuestiones de estilo. Su doctrina fue re-

—Sócrates: ¿A quién, si no? [Y también definió] cómo deben de ser compuestas la refutación y contrarrefutación en la acusación y en la defensa. ¿Y no traemos a colación al magnífico Eveno de Paros, que fue el primero en inventar la insinuación y el elogio indirecto? Algunos aseguran que pronunció también censuras indirectas en verso, como recurso mnemotécnico. Sabio que era el hombre. ¿Y vamos a dejar dormir a Tisias y a Gorgias, que se dieron cuenta de que se debía prestar más atención a los argumentos verosímiles que a los verdaderos y consiguieron, además, gracias al poder de su palabra, que lo pequeño parezca grande, y lo grande pequeño; que lo nuevo resulte anticuado, y lo anticuado nuevo; e inventaron la concisión del discurso o la amplitud ilimitada, a propósito de cualquier asunto? Pródico, que en cierta ocasión me oyó hablar de esta guisa, rompió a reír y afirmó que él era el único que había inventado lo que necesita el arte de los discursos: no requiere ni discursos largos, ni breves, sino comedidos. —Fedro: Inteligentísimo, Pródico. —Sócrates: ¿No hablamos de Hipias? Porque creo que el extranjero de Élide le daría también su voto. —Fedro: ¿Por qué no? —Sócrates: ¿Cómo definiremos, a su vez, las melodías verbales de Polo, tales como los términos compuestos, lugares comunes, lenguaje figurado; y los vocablos de Licimnio, que éste regaló a aquél para la creación de la armonía en la palabra? —Fedro: ¿Los estudios de Protágoras no eran, acaso, Sócrates, de un carácter parecido? —Sócrates: Consistían, sí, en una cierta corrección en las palabras, hijo, así como en otras muchas y hermosas cosas: el arte de los discursos lastimeros que se dejan arrastrar por la compasión que la vejez y la pobreza suscitan, me pa-

---

cogida en una *tékhnē* (Aristóteles, *Retórica* 1400b 16 y Dionisio de Halicarnaso, *Iseo* 19).

rece que está dominado por la fuerza del calcedonio, hombre hábil, al mismo tiempo, para provocar la ira de muchos y, una vez airados, aplacarlos con la fascinación de sus ensalmos, como él mismo dijo. De ahí provenía su gran poder para provocar y desarmar calumnias. Por lo que hace al final del discurso, al que unos llaman recapitulación y otros le dan algún otro nombre, parece que existe un parecer común entre todos los oradores.

27 Aristóteles, *Retórica* III 5, 1407b 6

El cuarto principio sigue la distinción que establecía Protágoras de los géneros de las palabras: masculino, femenino y enseres[57].

28 Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 14, 173b 17

[Solecismo] Es posible también hacer esto: parecer que se comete un solecismo, sin hacerlo y cometerlo, sin apariencia de ello, tal como decía Protágoras, si lo ira y lo cela-

[57] Protágoras, al distinguir las categorías del género, no pretendía tanto analizar y describir su uso en griego, cuanto evitar los usos que él consideraba incorrectos. Por tales entendía aquellos que, en su opinión, resultaban morfológicamente inconsistentes (p. ej. *hē kárdopos*, donde la desinencia *-os* del sustantivo le parecía exigir o artículo masculino o la creación de una forma **kardópē*) o bien aquellos cuya forma no coincidía con lo que él consideraba su género natural (*hē pêlēx*, «el casco», pieza de la armadura a la que, según Protágoras, convenía género masculino). Cf. la parodia de la doctrina en las *Nubes* de Aristófanes (C. 3) y Diógenes Laercio (IX 52 = A. 1), que nos hace notar cómo Protágoras dejaba de lado la *diánoia* (el significado, en términos modernos) para centrarse sólo en la forma del nombre. Un testimonio de esta preocupación de Protágoras por el aspecto formal de la palabra ha creído encontrarlo I. Lana (*Protagora*, Turín, 1950, págs. 56 ss.) en el proemio de las leyes de Carondas, donde, en su opinión, el término *dynamía* («poder, capacidad») se debe a una alteración del corriente *dýnamis*, considerado por Protágoras como indebidamente masculino.

da son masculinos. Así quien dice «funesta» comete, según él, solecismo, que los demás no perciben. En cambio quien dice «funesto» parece cometer solecismo, sin hacerlo[58].

29 Aristóteles, *Poética* 19, 1456b 15

¿Qué error cabría suponer que ha cometido [Homero] por el reproche que Protágoras le hace de que, creyendo hacer una súplica, da una orden, al decir: «canta, diosa, la cólera...»? Porque, según afirma, el exhortar a hacer o no hacer algo, es una orden[59].

30 Ammonio, *escolio a Homero* (*Ilíada* XXI, 240) [Grenfell-Hunt Oxyrh. Pap. II, p. 68, col. XII 20]

Respecto a la distinción de las fases de la batalla, Protágoras afirma que el episodio que sigue al combate entre Janto y el mortal se insertó para dar paso a la teomaquia y quizás, también, para ensalzar a Aquiles «...ya no saltaba en la corriente, sino en la llanura».

B. FRAGMENTOS

LA VERDAD O DISCURSOS DEMOLEDORES DE PROTÁGORAS

1 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 60

También a Protágoras de Ábdera algunos lo incluyeron en el grupo de los filósofos que han eliminado el criterio,

---

[58] La *orthoépeia*, como hemos dicho en la nota anterior, exigía, según Protágoras, concordancia entre el género natural y el gramatical. Por ello «funesta cólera» es expresión incorrecta, dado que *mênis* («cólera») debería ser masculino y no femenino.

[59] *Vid.* nota 54.

porque afirma que todas las representaciones y opiniones son verdaderas y que la verdad es una de las cosas relativas, ya que todo lo que se le representa o parece [ser] a alguien, inmediatamente cobra existencia para él. Al comienzo, por ejemplo, de sus *Discursos demoledores*[60] exclamó: «El hombre es medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son, puesto que no son[61]. [Cf. A 1, 51; A 13; A 14, 216; A 16; A 21; A 24]

PLATÓN, *Teeteto* 151e-152a.

—Sócrates: La verdad es que hay una gran probabilidad de que hayas hecho sobre la ciencia un aserto valioso, aquel que dijera también Protágoras. Si bien, esas mismas ideas

[60] El título *Discursos demoledores* buscaba, sin duda, provocar la polémica. A este respecto, UNTERSTEINER, *The Sophists*, pág. 15, recuerda la importancia creciente que el término verdad *(alêtheia)* adquiere durante la época arcaica. De la poesía pasará a la prosa, donde se materializará como *historía* o investigación o búsqueda de la verdad. El oráculo délfico exigía, en muchas ocasiones, abrir una investigación para encontrar la verdad de algún suceso. La verdad se convirtió en una especie de deber universal, unido muy frecuentemente a una demanda de justicia.

[61] La doctrina del *homomensura* no supone necesariamente la negación de una realidad objetiva, externa al hombre, sino, más bien, un subjetivismo *sensu lato*, según el cual, cada hombre particular percibe no los factores reales que existen en las cosas, sino aquellos otros que son causa de la percepción. Dado que todas las percepciones son infalibles y, por tanto, verdaderas, la contradicción no es posible, ya que, en caso de predicados diferentes, éstos o dicen lo mismo o hacen referencia a objetos diferentes o alguno de ellos no hace referencia a nada. Si dos asertos verbales contradictorios, del tipo X es A y no es A, son posibles, es porque, en realidad, los predicados son diferentes. Del sujeto agua se puede predicar «fría» y «caliente». Si se afirma que «el agua es fría y caliente» no hay contradicción, ya que se afirman dos cualidades o sustancias diferentes: «el frío y el calor en el agua». Calor y frío son, en consecuencia, dos realidades diferentes, que los distintos sujetos pueden percibir en el mismo o en distinto grado. De ello se deduce que Protágoras postulaba que la realidad no es una, sino múltiple. *Vid.* KERFERD, *op. cit.*, págs. 90 ss.

las expresó de modo algo distinto. En efecto, él afirma, en algún escrito suyo que «el hombre es medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son, puesto que no son». Seguramente lo has leído. —Teeteto: Lo he leído muchas veces. —Sócrates: ¿Quiere decir, en consecuencia, aproximadamente que tal como se me muestra a mí cada cosa, así es para mí; y tal como se te muestra a ti, así es para ti, dado que tú y yo somos hombres?... ¿No ocurre, a veces, que a los soplos de un mismo viento, uno de nosotros siente frío y otro, no? ¿Y uno moderadamente, y otro en grado extremo? —Teeteto: Así es. —Sócrates: ¿Tendremos, en tal caso, que decir que el viento, en ese momento, es en sí frío o que no lo es, o deberemos dejarnos convencer por Protágoras de que para el que siente frío es frío, y para el que no lo siente, no lo es? —Teeteto: Es verosímil. —Sócrates: ¿Le parece, por tanto, a cada uno diferente? —Teeteto: Sí. —Sócrates: ¿Y ese «parece» es lo que cada uno siente? —Teeteto: Así es. —Sócrates: En tal caso la representación y la sensación es la misma cosa, tanto en lo que hace al calor como en todos los estados semejantes. Por tanto, tal como cada uno percibe las cosas, así también deben probablemente ser para cada cual[62]. En cuanto a sus 161c

[62] El pasaje plantea la cuestión de qué naturaleza o status cabe asignar a las percepciones. Las posibilidades, desde un punto de vista subjetivista, son tres: a) no existe realidad exterior; b) existe una realidad externa al hombre, pero no posee cualidades inmanentes; c) existe una realidad externa, con cualidades diversas, percibidas por los sujetos en forma y grado desigual. La interpretación a), la de que la realidad no existe, apenas ha encontrado defensores entre los exégetas de Protágoras; entre ellos cabe citar a A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1937⁴, pág. 326. El punto de vista b), que supone un subjetivismo *stricto sensu*, es defendido por Guthrie (*Historia de la filosofía griega*, III, pág. 185). Para la interpretación c), la más corriente hoy día, *vid.* E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, págs. 95-96; Kerferd, «Plato's

demás afirmaciones, Protágoras las ha formulado de modo muy agradable para mí, que lo que cada uno cree existe también. Sin embargo, siempre me ha causado extrañeza el comienzo de su argumentación, que no haya dicho, al inicio de *La verdad*, que la medida de todas las cosas es el cerdo o el cinocéfalo o algún otro ser aún más extraño de entre los que poseen sensación, con lo que habría comenzado a hablarnos solemnemente y con gran distanciamiento, mostrándonos que nosotros lo admirábamos como a un dios por su sabiduría, pero que, en cuanto a su inteligencia, no resultaba ser superior a un renacuajo, tanto menos a cualquier otro hombre. (Cf. A 21a).

****1a** DÍDIMO EL CIEGO (*Psalmenkommentar, Turapapyrus*, III, comentario al *Salmo* 29-34, p. 380)

Protágoras dice: «A ti, que estás presente, te parezco estar sentado. A quien está ausente no se lo parezco. Es incierto si estoy o no sentado»[63].

Account of the Relativism of Protagoras», *Durham University Journal* (1949), 20 ss. y *op. cit.*, pág. 86. El pasaje de *Teeteto* es decisivo para la comprensión del pensamiento de Protágoras: a diferencia de la idea platónica de que la percepción, que es idéntica al conocimiento, es siempre percepción de lo que es, para Protágoras la percepción no es ningún criterio de existencia, sino sólo de cómo son las cosas. La percepción de un objeto blanco, por ejemplo, es siempre la percepción de la cualidad de blanco, no del objeto en sí. Cabe pensar que Protágoras desarrolló una teoría de las percepciones, en la que éstas aparecían tipificadas en pares opuestos. Para la relación entre Protágoras y Demócrito en esta cuestión, *vid.* W. KULLMANN, «Zur Nachwirkung des *homo-mensura*-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 51 (1969), 128-144.

[63] *Vid.* sobre este fragmento J. MEYER, «The Alleged New Fragment of Protagoras», *Hermes* 100 (1972), 175-178 = *Sophistik*, ed. CLASSEN, págs. 306-311.

SOBRE EL SER

2 PORFIRIO, *Del Libro I del Curso de Literatura* (en EUSEBIO, *Preparación evangélica* 3, 25)

Son escasos los libros de los filósofos anteriores a Platón. Porque, en el caso contrario, se podría descubrir mayor número de [plagios] del filósofo. Yo, por mi parte, en un pasaje en el que, por azar, me he ocupado de Protágoras, encuentro, al leer su tratado *Sobre el ser*, que éste se sirve, en contra de los que han introducido la doctrina de que el ser es uno, de refutaciones análogas[64]. Me tomé, para ello, el trabajo de recordar las afirmaciones de ambos con sus propias palabras. —Eusebio añade: Y, tras haber sostenido eso, expone las demostraciones por medio de argumentos más pormenorizados.

GRAN TRATADO

3 ANECD. PAR., I 171, 31 *De Hipomacho* B 3 [ed. Bohler, *Sophistae Protrep. fr.* Lips. 1903 p. 46]

En el escrito intitulado *Gran tratado* Protágoras dijo: «El aprendizaje necesita cualidades naturales y ejercicio», y también «Hay que aprender comenzando desde joven». No habría dicho tales cosas, si su formación hubiese sido tardía, según creía y afirmaba de Protágoras Epicuro.

---

[64] *Vid.* notas 61 y 62.

SOBRE LOS DIOSES

4 EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIV 3, 7

Protágoras, al convertirse en seguidor de Demócrito, se ganó fama de ateo[65]. Así, por ejemplo, se dice que, en su tratado *Sobre los dioses*, se sirvió de una introducción del siguiente tenor: «Sobre los dioses no sé... forma externa».

DIÓGENES LAERCIO IX 51 [= A 1] «Sobre... el hombre». Cf. A 2, 3, 12, 23.

«Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana»[66].

---

[65] El epicúreo Diógenes de Enoanda formuló más explícitamente el ateísmo de Protágoras, al señalar que su afirmación «no sé si los dioses existen» equivalía a «sé que los dioses no existen».

[66] El presunto ateísmo de Protágoras depende de la interpretación de su sentencia. Algunos historiadores, como GUTHRIE (*Historia de la filosofía griega* III, págs. 231-232) y W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., Madrid, 1982, págs. 188 ss., interpretan el fragmento en el sentido de que el sofista, de acuerdo con la doctrina del *homomensura* y el relativismo que ésta encierra, deja su juicio en suspenso en punto a la naturaleza de los dioses. Aún así, como señala Jaeger, Protágoras «combinó la cuestión de la certeza objetiva con el reconocer, como personalmente reconocía, el hecho positivo de la religión y la innegable significación de ésta para el hombre como ser social». GOMPERZ (*Greek Thinkers*, trad. ingl., Londres, 1901, I, págs. 455 ss.) llamó la atención sobre los condicionamientos que limitan el conocimiento humano: la brevedad de la vida y lo limitado de nuestro campo de observación; en su opinión, Protágoras afirma que no hay indicios suficientes como para afirmar o negar la actividad divina en la esfera del hombre o de la naturaleza. A este respecto es interesante la noticia que nos transmite PLUTAR-

ANTILOGÍAS. LIBROS I Y II: [Cf. A 1, 55]

5 DIÓGENES LAERCIO, III 37

Euforión y Panecio han afirmado que el comienzo de *La república* [de Platón], según se ha podido comprobar, fue reelaborado muchas veces. Y Aristóxeno afirma que *La república* está ya escrita casi en su totalidad en *Las antilogías* de Protágoras... *La república* se encuentra ya casi en su totalidad en la obra de Protágoras, en sus *Antilogías*, según dice Favorino en el libro segundo de su *Varia Historia*[67].

---

co (*Pericles* VIII, 9) de que Pericles hacía también hincapié en el hecho de que «a los dioses no los vemos, sino que hacemos inferencias sobre ellos». En la misma línea de pensamiento J. DE ROMILLY (*op. cit.*, págs. 90 ss.) habla de «un agnosticismo basado en el conocimiento, no en la fe o en la creencia», concluyendo que Protágoras negaba el conocimiento de los dioses, no su existencia. CICERÓN (*Sobre la naturaleza de los dioses* I 63) traduce la primera parte de la sentencia de Protágoras como si se tratara de una interrogativa indirecta, entendiéndola no como «qué son o qué no son», sino «si son o no son». Cf. CH. KAHN (*op. cit.*, pág. 302), que considera la frase como el primer ejemplo en griego de uso existencial del verbo «ser». Cf., no obstante, CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 2, 117. El feroz ataque de Timón de Fliunte (A 12) no incluye, sin embargo, entre las acusaciones contra Protágoras, su pretendido ateísmo. KERFERD (*op. cit.*, pág. 167) toma en consideración el ambiente político y cultural de la época, para señalar que Protágoras expresó un tipo de escepticismo que no era excepcional ni ofensivo para la opinión pública ilustrada de la segunda mitad del siglo V. De la misma opinión es también NILSSON, *Historia de la religiosidad griega*, trad. esp., Madrid, 1953, págs. 93 ss.

[67] Algunos estudiosos han puesto en duda la veracidad de esta noticia, por considerarla una más en la serie de acusaciones de plagio producidas contra Platón por sus adversarios. Incluso se ha llegado a alterar, a tal fin, el texto de Diógenes. No parece inverosímil, sin embargo, que Protágoras tratara en su obra algunas cuestiones que aborda también la *República* platónica. Quizás esbozara el sofista los principios generales de una ciudad ideal o, al menos, algo semejante al primer estadio de la ciudad ideal

ESCRITOS DUDOSOS

ARTE DE LA ERÍSTICA (cf. A 1, 55)

6 Cicerón, *Bruto* 12, 46. (tomado de Aristóteles, *Technôn synagōgé*, frag. 137 R.)

Por Protágoras fue compuesto y escrito un tratado sobre cuestiones sobresalientes, que ahora se llaman lugares comunes.

Quintiliano, III 1, 10

Protágoras de Ábdera, del cual, según se dice, aprendió Evatlo, por diez mil denarios, el arte que había creado (cf. A 1, 54; A 4). 1, 12 (84 A 10). Se dice que, de éstos, fueron Protágoras y Gorgias los primeros en tratar los lugares comunes; los procedimientos de la emoción, Pródico, Hipias, el propio Protágoras y Trasímaco.

6a Diógenes Laercio, IX 51 (cf. A 1, 51)

Fue el primero [Protágoras] en sostener que sobre cualquier cuestión existen dos argumentaciones opuestas la una a la otra. (Cf. A 20).

6b Aristóteles, *Retórica* II 24, 1402a 23 (cf. A 21)

Y en eso consiste convertir el argumento más débil en el más fuerte.

---

desarrollado en el libro II de la *República*. De hecho, de los temas característicos de la ciudad de Platón, la emancipación de la mujer pudo ser anticipada por Protágoras, como muestra la parodia aristofánica en las *Asambleístas*. *Vid.*, sobre este punto, B. Zimmermann, «*Nephelokokkygia*. Riflessioni sull'utopia comica» en W. Rösler & B. Zimmermann, *Carnevale e Utopia nella Grecia antica*, Bari, 1991, págs. 53-103.

SOBRE LA MATEMÁTICA (cf. A 1, 55)

7 Aristóteles, *Metafísica* II 2, 997b 32

Tampoco es cierto eso, que la geodesia se ocupe de las magnitudes sensibles y corruptibles. Puesto que ella misma se aniquilaría, al corromperse aquéllas. Pero es que tampoco la geometría podría ocuparse de las magnitudes sensibles, ni la astrología de este cielo. En efecto, las líneas sensibles no son de la misma naturaleza que las que describe el geómetra. Porque ninguna de las cosas sensibles es recta o curva, en el sentido del geómetra. Y así la circunferencia toca a la tangente no en un punto, sino del modo en que Protágoras decía, en su refutación de los geómetras.

*7a Simplicio, *Física* 1108, 18

Por medio de esa argumentación resuelve también el problema que Zenón de Elea propuso al sofista Protágoras: «Dime, Protágoras —éstas fueron sus palabras— ¿acaso hace ruido, al caer, un grano de mijo o su diezmilésima parte?». Y como respondiera que no, replicó: «¿Y un medimno de mijo, al caer, hace ruido o no?». Respondiendo Protágoras afirmativamente, dijo Zenón: «¡Veamos! ¿No existe una relación de proporcionalidad entre el medimno de mijo y un solo grano o su diezmilésima parte?». Al reconocer Protágoras que tal relación existía, Zenón añadió: «En tal caso, ¿no existirán también unas relaciones de proporcionalidad idénticas, recíprocamente, entre los ruidos? Ya que existe una relación entre lo que produce un ruido y el ruido producido y, dado que ello es así, si un medimno de

mijo produce ruido, también lo producirá un solo grano y su diezmilésima parte». Tal era la forma en que Zenón planteaba el problema.

SOBRE LA LUCHA [A 1, 55]

8 PLATÓN, *Sofista* 232b ss.

*[—Extranjero: Reconsideremos, en primer lugar, lo que ya se ha dicho sobre el sofista. De hecho, una de las afirmaciones me pareció que lo definía magníficamente. —Teeteto: ¿Cuál? —Extranjero: Nosotros afirmamos que, en cierto sentido, era un antilógico. (Cf. 225b)] —Teeteto: Sí. —Extranjero: ¡Bien! ¿No decíamos también que él es maestro de los demás en ese tipo de argumentación? —Teeteto: Así es. —Extranjero: Examinemos el asunto sobre el que los sofistas como él afirman que son capaces de hacer antilógicos a los demás. E iniciemos nuestro examen desde el comienzo, siguiendo, más o menos, el siguiente procedimiento. ¡Veamos! ¿Sobre las cuestiones relativas a los dioses, que no son manifiestas a la mayoría, es sobre las que consiguen formar a expertos en ese modo de argumentación? —Teeteto: Tal es, al menos, lo que sobre ellos se dice. —Extranjero: ¿Y también, quizás, en las cuestiones, basadas en la percepción, relativas a la tierra y al cielo y a fenómenos de esa naturaleza? —Teeteto: También, sin duda. —Extranjero: ¿Y no es cierto que en las reuniones privadas, cuando se trata de algún tema general relativo a la generación y al ser, conocemos perfectamente su capacidad para contradecir así como para hacer de los demás expertos en sus propias habilidades? —Teeteto: Absolutamente cierto. —Extranjero: ¿Y sobre las leyes y las cuestiones, todas, que atañen al estado, no prometen también convertir [a

los demás] en hábiles polemistas? —Teeteto: Efectivamente, ya que, de no ser así, nadie discutiría con ellos, si no hicieran esa promesa.] —Extranjero: Por lo que se refiere a las discusiones sobre el conjunto de las artes, así como sobre cada una de ellas por separado, aquellas objeciones que se deben hacer contra cada artífice particular se encuentran difundidas en obras escritas, muy divulgadas, al alcance de quien desee conocerlas. —Teeteto: Me parece que te refieres a los escritos de Protágoras *Sobre la lucha* y las demás artes... —Extranjero: Pues ¿cómo diablos podría alguien 233a
que no sabe, contradecir a uno que sabe, esgrimiendo un argumento sensato? —Teeteto: De ningún modo.

*SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 55-59

También, según dicen, Anacarsis de Escitia[68] demuele la idea de una comprensión capaz de discernir en cualquier arte, y censura muy violentamente a los griegos que la admiten. «¿Quién es —son sus palabras— el que tiene discernimiento sobre algo? ¿El profano, acaso, o el artífice? No podríamos, desde luego, decir que el profano. Pues éste se encuentra inválido para el conocimiento de las particularidades específicas de las artes y, así como el ciego no capta las obras destinadas a la vista, ni el sordo aquéllas destinadas al oído, así tampoco el que desconoce un arte posee una visión penetrante para la comprensión de lo que ha sido

[68] Anacarsis de Escitia, bárbaro de linaje real, viajó por Grecia para conocer su cultura (HERÓDOTO, IV 46, 76 s.). PLATÓN lo presenta como inventor de una serie de técnicas (*República* 10, 600a). Pronto su figura fue idealizada e incluida entre los Siete Sabios (DIÓGENES LAERCIO, 41, 106; DIODORO, IX 6). En el siglo III a. C. fueron redactadas, bajo su nombre, una serie de sentencias y cartas que lo convertían en un predecesor de la doctrina cínica. *Vid.* B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 1952[3], pág. 7 y F. REUTERS, *De Anacharsidis epistulis*, Diss. Bonn, 1957.

realizado según las reglas de ese arte. De hecho, si le reconociéramos una capacidad de juicio sobre cualquier objeto artísticamente realizado, no se distinguiría en nada el arte de su ignorancia, lo cual es absurdo. De modo que el profano no es juez de las particularidades específicas de un arte.
56 Queda, por tanto, hablar del artífice, cuestión ésta que tampoco nos conduce a una solución digna de crédito. Porque la disyuntiva estriba en que, o bien quien ejerce un determinado arte juzga a su compañero de arte, o bien quien practica un arte juzga a quien ejerce otro arte. Ahora bien, quien ejerce un arte determinada no tiene capacidad para juzgar a quien practica una distinta, ya que él es conocedor de su
57 arte, pero profano en la ajena. Pero es que tampoco quien ejerce un arte puede examinar a su compañero de arte. Porque esto era precisamente lo que estábamos investigando: quién es el que puede juzgarlos, con un único concepto, en cuanto que ellos practican el mismo arte. Especialmente ha de tenerse en cuenta lo siguiente: si uno juzga a otro, se seguirá de ello que es idéntico quien juzga al juzgado, el que
58 es digno de crédito al que no lo es. Pues que, en la medida en que el que juzga ejerce el mismo arte que el juzgado, al ser también él objeto de juicio, no resultará digno de crédito, pero en la medida en que juzga, lo será. No es posible que lo que juzga y lo juzgado sea una misma cosa, digna e indigna de crédito, al mismo tiempo. En consecuencia, no
59 hay nadie que juzgue según los principios del arte. Y, por ello, tampoco existe el criterio. De hecho, los criterios están o bien fundados en los principios del arte, o bien son profanos. Y ni los criterios profanos juzgan, como tampoco lo hace el profano, ni los fundados en los principios del arte, como tampoco el artífice, por las razones arriba aludidas. Por tanto no existe ningún criterio».

8a. *SOBRE EL ESTADO* [A 1, 55] Cf. B 5

8b. *SOBRE LA CONDICIÓN ORIGINARIA* [A 1, 55] Cf. C 1

8c. *SOBRE LA AMBICIÓN* [A 1, 55]

8d. *SOBRE LAS VIRTUDES* [A 1, 55]

8e. *SOBRE LAS ACCIONES INCORRECTAMENTE REALIZADAS POR LOS HOMBRES* [A 1, 55]

8f. *DISCURSO IMPERATIVO* [A 1, 55]

8g. *PLEITO SOBRE LOS HONORARIOS* [A 1, 55] Cf. A 1 56 B 6

8h. *SOBRE LA EXISTENCIA EN EL HADES* [A 1, 55] Cf. 68 B O c ss.

ESCRITOS INCIERTOS

9 PLUTARCO, *Consolación a Apolonio* 33, p. 118e.

... Pericles, llamado el Olímpico a causa de su excelsa capacidad de palabra y entendimiento, cuando se enteró de que sus dos hijos, Páralo y Jantipo, habían perdido la vida —como cuenta Protágoras con estas palabras: «de ellos... desvalimiento»—. Pues bien, él, inmediatamente después del anuncio [de la muerte] de sus dos hijos, coronado, no obstante, según la costumbre patria, y vestido de blanco, pronunció un discurso en la asamblea «dando buenos consejos», porque quería incitar a los atenienses a la guerra.

«Pues, cuando sus hijos, hombres jóvenes y hermosos, murieron en el término de ocho días sólo, lo sufrió [Peri-

cles] sin aflicción. Porque se mantenía firme acogido a su serenidad interior, de la que, día tras día, extraía gran beneficio para su felicidad, eliminación del dolor y obtención de gloria a los ojos de la multitud. Pues todo el que lo veía soportar con entereza sus desgracias, lo consideraba magnánimo, viril y superior a sí mismo, ya que conocía bien su propio desvalimiento en situaciones tales»[69].

10 ESTOBEO, *Florilegio* III 29, 80

Protágoras decía que nada es el arte sin ejercicio ni el ejercicio sin arte.

11 [PLUTARCO], *De la ejercitación* 178, 25 [*Rhein. Mus.* 27, 1872, 526]

Protágoras dijo también: No arraiga educación en el alma, si no se profundiza mucho[70].

DUDOSA AUTENTICIDAD

12 SENTENCIAS GRECO-SIRÍACAS 116 trad. por Ryssel [*Rhein. Mus.* 51, 1896, 539, n. 32]

Protágoras dijo: Esfuerzo, trabajo, instrucción, educación y sabiduría son la corona de la fama, tejida con las flo-

---

[69] La serenidad de Pericles ante la muerte de sus hijos bien puede ser fruto de la enseñanza moral de Protágoras, quien, según Plutarco, infundió en él «la gravedad de pensamiento y aspecto» así como un «racionalismo científico y el rechazo de toda superstición». Su actividad política estaba basada más en el juicio razonado y el cálculo racional *(gnṓmē)* que en la pasión *(orgḗ)*. *Vid.* P. HUART, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, París, 1968 y *Gnṓmē chez Thucydide et ses contemporains*, París, 1973.

[70] La sentencia parece reclamar la necesidad de un estudio en profundidad, que permita conocer los principios generales comunes a los diversos fenómenos. Cf. nota 40.

res de una lengua elocuente, que se coloca sobre la cabeza de aquellos que la aman. Difícil, sin duda, es la lengua; sus flores, sin embargo, son abundantes y eternamente frescas y los espectadores, aclamadores y maestros se regocijan con ella, los discípulos progresan y los incapaces se irritan: o quizás no se irritan, porque no son suficientemente inteligentes.

C. IMITACIONES

1 PLATÓN, *Protágoras* 320c ss. (Mito de Prometeo)[71]

Érase una vez un tiempo en el que existían los dioses, pero no existían los seres mortales. Una vez que llegó el 320d momento fijado por el destino para el nacimiento de éstos, los dioses los modelan, en el seno de la tierra, a partir de una mezcla de tierra, de fuego y de los elementos que se mezclan con la tierra y el fuego. Cuando se disponían a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que dispusiesen y repartiesen a cada grupo capacidades, adecuadas a un plan conveniente[72]. Epimeteo pidió a Prometeo hacerse

[71] El mito platónico puede reproducir perfectamente el pensamiento de Protágoras expuesto en obras como *Sobre la condición originaria*. *Vid.* KERFERD (*op. cit.*, pág. 125). J. DE ROMILLY (*op. cit.*, págs. 230 ss.) señala que la novedad en el mito de Protágoras reside en que el progreso humano depende no sólo de las artes y de las técnicas de Prometeo, sino también de las virtudes políticas que Hermes, en nombre de Zeus, entrega a los hombres. En el mito de Protágoras está ya en germen la teoría del contrato social. Para esta cuestión *vid.* CH. H. KAHN, «The Origins of Social Contract Theory», en *The Sophists and Their Legacy*, ed. KERFERD, págs. 92-108.

[72] Nótese que, en el mito, los dioses existen antes que los hombres, a los que crean a partir de la tierra, el fuego y otros elementos. Prometeo y Epimeteo los dotan, después, de cualidades y poderes. Los hombres participan, en razón de su origen, de la *moîra* (destino o condición) divina y,

cargo de la distribución. «Una vez que yo haya hecho la distribución», dijo, «ven a inspeccionarla». Habiéndolo convencido de ese modo, procedió a la distribución. Y, al hacer
e la distribución, a unos les asignaba fuerza sin velocidad, a los más débiles, en cambio, los dotaba de ella. A otros los proveía de armas, mientras que, para aquellos a quienes había dado una naturaleza inerme, ideó alguna otra capacidad natural para su salvación. A aquellos a los que atribuía un tamaño pequeño, les concedía la posibilidad de huir por medio de alas o un cubil subterráneo. A los que hacía de
321a gran tamaño, con esa misma cualidad garantizaba su seguridad. Y de este modo iba distribuyendo todas las demás cualidades, guardando un equilibrio en ello. Y todo ello lo ideaba en el cuidado de que ninguna especie fuera aniquilada. Una vez que los hubo dotado de medios con los que escapar a su mutua destrucción, anduvo ideando protección contra los rigores de las estaciones de Zeus, cubriéndolos con tupido vello y duras pieles, capaces de protegerlos del frío y aptas para defenderlos del calor, y también para que, a la hora de dormir, les sirvieran ellas mismas de lecho pro-
b pio, ofrecido por su propia naturaleza. Y, tras haber calzado a unos con garras y a otros, en cambio, con uñas resistentes

---

por ello, ésta es la única criatura en mostrar respeto hacia ellos. La participación en el destino divino es lo que fundamenta la sabiduría humana. El destino es, pues, la proyección o el reflejo, a nivel divino, de fuerzas que actúan en los seres humanos. La posición de Protágoras hacia la religión no consistió, por tanto, en polemizar abiertamente con los puntos de vista tradicionales, sino, más bien, en considerar a ésta como un fenómeno humano positivo, con una función benéfica para las sociedades humanas. Cf. Kerferd (*op. cit.*, págs. 167 ss.) y J. de Romilly (*op. cit.*, pág. 233), quien llama la atención sobre la relativa afinidad de Protágoras con Demócrito, dado que éste concebía también la ley sobre la base de una convención humana eminentemente benéfica. Para toda la cuestión *vid.* nota 66.

y sin sangre, fue procurando, después, un tipo de nutrición distinta para cada especie: para unos, hierba de la tierra; los frutos de los árboles, para otros; raíces, para unos terceros. A algunos de ellos les concedió que su alimento fuese la carne de otros animales. Y a unos concedió una fecundidad pequeña, mientras que a aquellos que eran devorados por éstos, los hizo sumamente prolíficos, para asegurar la continuidad de la especie. Ocurrió, por tanto, que, como no era excesivamente sabio, Epimeteo no se dio cuenta de que ha- c
bía dilapidado todas las fuerzas naturales en los seres privados de habla. Y, sin embargo, aún le quedaba por pertrechar a la raza humana, sin saber de qué recurso podría echar mano. En tal dificultad se hallaba, cuando llegó Prometeo para inspeccionar la distribución y vio que todos los demás seres estaban armoniosamente provistos de todo, mientras el hombre se encontraba desnudo, descalzo, desprovisto de lecho y defensas[73]. Y, además, se acercaba ya el día fijado por el destino en el que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Embargado, en consecuencia, por la preocupación de encontrar un medio de salvación para el hombre, robó, junto d
con el fuego, la sabiduría técnica de Hefesto y de Atenea —ya que era de todo punto imposible, sin el fuego, que dicha sabiduría pudiese ser detentada o utilizada por hombre alguno— y, de ese modo, se la entregó, como presente, al hombre. Fue así como el hombre adquirió el arte necesario para la vida, sin poseer aún la sabiduría política. Ya que ésta

[73] De acuerdo con la teoría del progreso humano aquí esbozada, el hombre inicia su historia en un estado de naturaleza y evoluciona a otro de creciente civilización. La naturaleza, por sí sola, es insuficiente para asegurar la supervivencia y el progreso humanos. Por ello, Zeus ha de enviar las virtudes morales *(aidós, díkē)*. La ley, pues, es concebida por Protágoras como una condición necesaria para el mantenimiento de las sociedades humanas.

se encontraba en poder de Zeus. Ahora bien, a Prometeo ya
no le estaba permitida la entrada en la acrópolis, la morada
de Zeus —donde también se encuentran los formidables
centinelas de Zeus—, pero, en cambio, entró secretamente
e en la habitación común de Hefesto y Atenea, en la que am-
bos practicaban sus artes y, tras sustraer el arte del fuego de
Hefesto y aquella otra de Atenea, se las dio a los hombres.
De ellas proceden los medios que facilitan la vida humana.
322a Pero Prometeo, después, según cuenta la tradición, hubo de
sufrir una pena por hurto. Una vez que el hombre tuvo par-
ticipación en el destino divino, en primer lugar, en razón del
parentesco con los dioses, fue el único animal en creer en
ellos y se afanaba en levantarles altares y erigirles estatuas.
Después, por medio del arte, articuló voz y palabras e in-
ventó moradas, vestidos, calzados, lechos y alimentos fruto
de la tierra. Provistos ya de estos medios, al comienzo, los
b hombres vivían dispersos: no existían las ciudades. En con-
secuencia, perecían a los ataques de los animales salvajes,
por ser, de todo punto, más débiles que ellos. Su sabiduría
técnica era una ayuda suficiente para conseguir alimento,
pero ineficaz para luchar con las fieras. Y ello porque no
poseían aún el arte política, de la que la de la guerra es una
parte. Buscaban, por tanto, la forma de agruparse y de so-
brevivir fundando ciudades. Pero, cada vez que se reunían,
cometían injurias unos contra otros, al no poseer el arte de
la política, de forma, que dispersándose de nuevo, seguían
c pereciendo. Entonces Zeus, temiendo por nuestra especie,
no fuera a perecer por completo, envió a Hermes para que
trajera a los hombres el respeto y la justicia, a fin de que
fueran principios ordenadores de las ciudades y vínculos
creadores de amistad. Preguntó, consecuentemente, Hermes
a Zeus de qué modo debía entregar a los hombres el respeto
y la justicia: «¿Acaso, del mismo modo en que han sido

distribuidas las artes, debo también distribuir esos? Las artes están distribuidas del modo siguiente: uno solo que posea el arte médica basta para muchos profanos e igual ocurre con las demás profesiones. ¿Debo, por tanto, colocar entre los hombres el respeto y la justicia de igual modo, o distribuirlos entre todos?» «Entre todos, respondió Zeus, y d
que todos tengan participación en ellos[74]. Ya que no podrían surgir ciudades, si sólo unos pocos participaran de ellos, como en el caso de otras artes. E instituye en mi nombre la ley de que maten, como una enfermedad de la ciudad, a quien no tenga capacidad de participar del respeto y de la justicia»[75]. Cf. MOSQUIÓN frag. 6 F.G.T 2, p. 813 N y ARIS-

[74] De ello parece deducirse que todos participan por igual de la virtud política. Sin embargo, como señala Untersteiner, ésta sólo se realiza si se dan las condiciones adecuadas para ello: cultivo de las virtudes ciudadanas, ejercitación de las mismas, aprendizaje. Para una discusión de las ideas implícitas en el mito, *vid.* G. B. KERFERD, «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras*», *Journal of Hell. Stud.* 73 (1953), 42-52.

[75] En el mito de Prometeo hay implícita una doctrina sobre el origen y la legitimación del estado que contiene los siguientes supuestos: 1) el individuo es insuficiente por sí mismo; 2) esa condición obliga a los hombres a asociarse para defenderse de los animales. La pulsión social se atribuye a una causa diferente a las que postulaban Platón (necesidad de encontrar cobijo y alimento) o Aristóteles (necesidad de procrear); 3) el impulso social los movió a fundar ciudades, condición necesaria para la civilización humana. En la fase prepolítica, anterior a la ciudad, los hombres habían descubierto ya lugares de habitación, ropas, calzado, lenguaje y religión, pero vivían dispersos y eran vulnerables. No se sugiere, por tanto, que antes de la fundación de las ciudades el hombre viviera solo, ya que el desarrollo del lenguaje o de la religión supone unas formas rudimentarias de comunidad; 4) la condición para la existencia de las sociedades humanas radica, según Protágoras, en la aceptación de un principio de justicia en las relaciones mutuas, representado por *aidṓs* y *díkē*; 5) estos principios no proceden de la naturaleza, sino que son algo adquirido después de que los hombres comenzaran su existencia en el mundo. Son el resultado de la enseñanza y de la práctica. Sin embargo, no todos los hom-

TÓTELES, *De las partes de los animales* IV 10, 687a 23. Los que dicen que la constitución del hombre no sólo no es buena, sino la peor de todos los animales (pues dicen que no sólo está desprovisto de calzado y de vestido, sino también de armas para la defensa) no hablan con propiedad.

***1a** PLATÓN, *Protágoras* 324a-b, 325a-b

Si quieres considerar, Sócrates, qué es lo que significa castigar a los culpables, la cuestión, por sí sola, te enseñará que los hombres, al menos, consideran que la virtud es algo que puede adquirirse. Porque nadie que no tome venganza de modo irracional como un animal, castiga a los culpables,
b con la mente atenta al hecho de que ha cometido una falta y por causa de ella. El que trata de castigar racionalmente, no toma venganza a causa de una ofensa pasada —ya que no podría conseguir que la injuria no hubiese tenido efecto—, sino con la mirada puesta en el futuro, a fin de que no vuelvan a cometer nuevas culpas ni el culpable ni algún otro que haya visto su castigo. Y, con una concepción como ésa, se piensa que la virtud puede ser enseñable. En conclusión se
325a castiga por intimidación[76]. —Si [la virtud] es eso de lo que deben participar todos y con cuyo concurso todo hombre, en

---

bres participan igualmente de las virtudes políticas, si bien todos, gracias al proceso educativo de vivir en familias y en sociedades, adquieren un cierto grado de inteligencia política y moral. Y esta inteligencia puede ser mejorada mediante programas educativos y leyes. Por ello, todos los hombres tienen una contribución que hacer a los debates sobre cuestiones morales y políticas. La sociedad elige entre opiniones contrarias. La teoría del estado de Protágoras contiene las bases teóricas de una democracia participativa. Cf. GARCÍA GUAL, *op. cit.*, pág. 52.

[76] Que el castigo constituya una suerte de aprendizaje, es considerado por Protágoras como un argumento más a favor de su tesis de que la virtud es enseñable, ya que no procede de la naturaleza, sino de la instrucción y de la política (cf. 323c 3-324d 1).

caso de que quiera aprender o poner en práctica algo nuevo, debe obrar, de acuerdo con ella y no sin ella, o bien, al que no participa de ella, hay que enseñársela y castigarlo, ya sea niño, hombre o mujer, hasta que, como consecuencia del castigo, se haga mejor, en tanto que al que no se someta con el castigo y la enseñanza, como a una persona incurable, hay que expulsarlo de las ciudades o darle muerte; si ello es b
así, dado que tal es la naturaleza de la virtud, considera cuán extrañamente se comportan los hombres de bien, cuando enseñan a sus hijos todo género de cosas, pero no la virtud[77]. (Cf. 325c-d).

***1b** PLATÓN, *Protágoras* 326e-328b

¿Por qué causa de buenos padres nacen muchos hijos viles? Aprende, también, la razón de ello. No hay, en efecto, que extrañarse si, en mis anteriores palabras, decía la verdad, a saber, que a esa conducta, a la virtud, si ha de existir la ciudad, nadie puede permanecer ajeno. Porque, si lo que 327a
digo es exacto —y es absolutamente exacto— examina cualquier otro oficio o ciencia de tu elección. Si no fuera posible la existencia de la ciudad, a no ser que todos fuésemos flautistas, cada uno en la medida de sus posibilidades, y que todos enseñasen a todos, tanto pública como privadamente, ese arte y reprendieran al que no tocara bien la

[77] Protágoras comparte con Sócrates el punto de vista intelectualista, que rechaza la doctrina de los impulsos irracionales como móviles de la conducta humana. La virtud es esencialmente conocimiento. En el *Menón* (96d), Sócrates admite que la virtud no es sólo conocimiento, sino también *orthè dóxa* (recta opinión). Conocimiento y recta opinión son cualidades adquiridas y no proceden de la naturaleza. Para Sócrates, pues, junto con el conocimiento que puede adquirirse mediante la enseñanza, existe también la recta opinión, cuyo origen hay que buscar en una suerte de perspicacia interna, semejante a la inspiración de los oráculos y adivinos. Cf. *Fedón* 73a 10; *Leyes* 890d 7; *Critón* 109b 2.

flauta y no sintieran envidia de esa capacidad, al igual que ahora nadie siente envidia de las acciones justas o de las
b prescripciones legales ni las mantiene ocultas, como ocurre con los otros menesteres. Porque, según creo, la justicia y la virtud en las relaciones mutuas nos son útiles. Y por ello todos declaran y enseñan de buen grado a todos las acciones justas y las prescripciones legales. Pues bien, si también en el arte de tocar la flauta mostráramos todos el total interés y generosidad de enseñarnos unos a otros, ¿crees, Sócrates, que los hijos de los buenos flautistas se convertirían en mejores flautistas que los de los malos? Yo pienso que no,
c sino que a quien le naciera un hijo con excelentes cualidades para la flauta, éste llegaría a la fama, y a quien le naciera un hijo sin cualidades, quedaría éste sin gloria. Y con frecuencia de un buen flautista saldría uno malo, y de un mal flautista, uno bueno. Ahora bien, todos serían flautistas capaces en comparación con los profanos y los que no saben nada de flauta. En ese sentido, crees, consecuentemente, que el hombre, de entre todos aquellos que se han educado entre gente justa y en el respeto a las leyes, que más injusto
d te parece, es, sin embargo, justo y artífice de justicia, si debe ser juzgado con relación a hombres que no poseen ninguna educación, ni tribunales, ni leyes ni coacción alguna que les fuerce en toda contingencia a preocuparse de la virtud, sino que se trataría, más bien, de salvajes como los que presentó el año pasado en las Leneas el poeta Ferécrates[78]. Lo cierto es que, si llegaras a encontrarte entre hombres de esa ralea, como ocurrió a los misántropos que se vieron metidos en aquel coro de salvajes, te sentirías contento de to-

---

[78] Se trata de *Los salvajes (Ágrioi)*, representada en el 420 a. C. La obra ponía en escena un coro de misántropos que, hastiados de la vida ciudadana, prefería llevar una existencia «natural».

parte con un Euríbato o un Frinondas[79] y puede que te lamentaras añorando la maldad de los hombres de este país. e
En cambio, la arrogancia que muestras, Sócrates, es debida a que todos son maestros de virtud, cada uno en la medida de sus posibilidades, aunque ninguno te parece serlo. Por otro lado, si buscases, por ejemplo, quién es maestro de griego, ni uno solo te parecería serlo; e igualmente, según 328a
creo, si buscases quién podría enseñar a los hijos de los artesanos precisamente el mismo arte que han aprendido del padre, según la capacidad del padre y de sus amigos, compañeros de oficio, ¿quién podría enseñarles, además de ellos? No es fácil, pienso, que aparezca algún maestro para ellos, mientras que es fácil para aquellos que son totalmente ignorantes. Y así ocurre también con la virtud y con todas sus manifestaciones. Pero si hay alguno entre nosotros que se distinga, aunque sólo sea un poco, por hacernos progresar hacia la virtud, debemos estar contentos por ello. Y yo creo b
ser precisamente uno de ellos y me considero, por encima de todos los demás, capaz de prestar a cualquiera la provechosa ayuda de convertirse en un hombre de bien, en la medida que corresponde a la compensación que cobro y aún de otra mayor, con tal de que esté de acuerdo con ella el propio discípulo[80].

---

[79] Criminales proverbiales.

[80] El pasaje recoge otros argumentos complementarios para la tesis de que la virtud es enseñable: a) la virtud está en la base misma de todas las actividades humanas; se adquiere en el aprendizaje recibido de los padres y maestros y se ejercita a través de la comunidad, mediante las leyes y los castigos. No es un aprendizaje inconsciente, sino que es una parte esencial de la enseñanza formal que se recibe; b) la enseñanza de la virtud es algo que se realiza a través de toda la comunidad y quienes la practican no poseen una fama especial como maestros de virtud. En tal sentido puede afirmarse que fueron muchos los sofistas que vivieron con anterioridad

2 Aristófanes, *Nubes* 112 ss. Cf. A 21

Dicen que entre ellos hay dos razonamientos:
el bueno, cualquiera que él sea, y el malo.
Y uno de estos dos razonamientos, el malo,
dicen que gana, al pronunciarlo, las causas más injustas.

Cf. el agón del Razonamiento Justo e Injusto en 889 ss.

3 Aristófanes, *Nubes* 658 ss. Cf. A 28

—Sócrates: Pero antes que eso debes aprender otras cosas:
cuáles son de los cuadrúpedos exactamente masculinos.
—Estrepsíades: Pero ya conozco yo a los machos, si no es- [toy loco:
choto, cabrón, toro, perro, gallo...
—Sócrates: ¿Ves lo que te pasa? Llamas gallo a la hembra
y al macho lo llamas también con el mismo nombre.
—Estrepsíades: A ver, ¿cómo es eso?
—Sócrates: ¿Que cómo? Dices gallo y gallo[81].
—Estrepsíades: Sí, por Posidón. Y, si no, ¿cómo debo [llamarlos?
—Sócrates: gallina. Y al macho, gallino.
—Estrepsíades: ¿gallino? ¡Bien, voto al Aire!
Sólo por esta lección
estoy dispuesto a llenarte de grano la mortero.
—Sócrates: Míralo, otra vez, lo mismo. El mortero
que es macho, me lo vuelves hembra.
—Estrepsíades: Y entonces ¿cómo debo llamarlo en adelan- [te?

(cf. 316d 3-e 5; c) las diferencias en virtud entre padres e hijos deben ser explicadas por las variaciones en las aptitudes naturales de las personas.

[81] En griego antiguo el nombre para «gallo» y «gallina» era epiceno, distinguiéndose ambos sólo por el artículo. De ahí que Sócrates, parodiando la *orthoépeia* protagorea proponga crear un **aléktōr* para el gallo y una **alektrýaina* para la gallina.

—Sócrates: ¿Cómo? La mortera, del mismo modo que dices [Sóstrata[82].
—Estrepsíades: ¡La mortera! ¿Femenina?
—Sócrates: Así hablas correctamente.

4 EURÍPIDES, *Bacantes* 199 ss. Cf. B 1[83]
—Cadmo: No desprecio a los dioses yo, un mortal.
—Tiresias: Ni tampoco hacemos sutiles disquisiciones so- [bre ellos.
Las tradiciones recibidas de nuestros padres, viejas como el [tiempo,
ninguna razón las demolerá,
ni siquiera aunque se encuentre el argumento persuasivo por [las mentes más agudas.

[82] En el caso del mortero *(hē kárdopos)* la extrañeza provenía de que, según la *orthoépeia,* a una forma acabada en *-os* convenía un artículo masculino. *Vid.* nota 57.

[83] En este pasaje parece percibirse una polémica contra el *Sobre los dioses* de Protágoras, especialmente en el v. 4 donde el verbo *katabaleî* alude directamente a los *Discursos demoledores* (*Katabállontes* B 1). Cf. NESTLE, *Euripides*, pág. 428, n. 72.

JENÍADES
[81 D. K.]

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 53

Jeníades de Corinto, del que también hace mención Demócrito, por haber sostenido que todo es falso y que toda representación y opinión son falsas y que todo lo que nace procede del no ser y todo lo que se corrompe se diluye en el no ser, potencialmente se adhiere a la misma posición que Jenófanes. Cf. P. H. II 76 (*Rhein. Mus.* 64, 262), *Adv. math.* VII 388.

*SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* II 18

De los que se han ocupado del criterio, algunos declararon que existe, como los estoicos y algunos otros; otros, a su vez, que no existe, como hicieron, entre otros, Jeníades de Corinto y Jenófanes de Colofón.

GORGIAS

Nota Biográfica

Gorgias nació c. 485/80, en el seno de una familia de tradición intelectual. Su hermano, Heródico, fue, por ejemplo, médico.

En el año 427, su ciudad Leontinos lo envió como embajador a Atenas, para solicitar el apoyo de esta ciudad en su guerra contra Siracusa. Durante su estancia en la ciudad ejerció una profunda influencia en la vida intelectual, como se ve por las parodias de los cómicos, por los ecos gorgianos que percibimos con claridad en el estilo de Tucídides o por las noticias que nos transmiten los diálogos de Platón.

Realizó numerosos viajes: a Tesalia, donde fue huésped de los poderosos Alévadas, a Beocia, a Argos. Fue invitado oficial en las festividades de Delfos y de Olimpia. Tras su segunda estancia en Atenas, en el curso de la cual pronunció tal vez su discurso *Epitafio*, volvió a Tesalia donde pasó los últimos años de su vida en la corte de Jasón, tirano de Feras. Su vida, según la tradición, fue sumamente larga: vivió hasta la edad de 109 años.

Por lo que hace a su formación intelectual, se admite generalmente la influencia de Empédocles, del que muchas fuentes lo hacen discípulo. Ello plantea la delicada cuestión de reconstruir la evolución de pensamiento que lo llevó de la actividad filosófica a la sofística.

Diels propuso un modelo que en lo esencial sigue en pie. En un primer período de su vida (460/50), bajo la influencia de Zenón, desarrolló una actividad intelectual escéptica que combinó con investigaciones de filosofía natural. Zenón había atacado el mundo de los sentidos y mostrado, en consecuencia, su desconfianza hacia la filosofía natural. A este período correspondería su tratado *Sobre el no ser* o *Sobre la naturaleza.*

En un segundo período, denominado erístico, quiso recuperar en la práctica el mundo inexistente de las apariencias, dándole, en cierto modo, existencia por medio de la persuasión que inducía en sus oyentes. Seguía, con ello, la tradición retórica siciliana, a la que pertenecía Empédocles, que pasa por haber sido el inventor de la retórica. Como Empédocles, llevó una vida errante y pronunció discursos ante la multitud, en un estilo hinchado y ditirámbico, muy próximo, en algunos aspectos, a la poesía. Desde aproximadamente el 450 a. C. hasta el comienzo de la guerra del Peloponeso se ocupó de erística y de oratoria epidíctica.

En el último período de su vida, quizás, volvió a abordar problemas de ciencia natural que presentaba no como verdad, sino como opinión *(dóxa).*

Su influencia se dejó sentir hasta en los más apartados lugares de Grecia. En Tesalia fue discípulo suyo Menón, que tomaría parte en la expedición de los 10.000 y Aristipo, perteneciente a la influyente familia de los Alévadas. En Atenas ejerció una influencia decisiva en Isócrates, quien, tras oír sus lecciones en Tesalia, quiso rivalizar con él; también en Eumolpo, Critias, Alcibíades, Tucídides. Y en esa ciudad encontró buen número de imitadores que quisieron emular su estilo: Agatón, Esquines el socrático, Apolodoro de Falero.

Seguidores suyos fueron también Próxeno de Beocia, amigo de Jenofonte que encontró la muerte en una emboscada tendida por Tisafernes, Polo de Acragante, Licimnio, al que

quizás haya que identificar con el poeta ditirámbico de Quíos, Protarco y Alcidamante de Elea.

Entre lo que nos ha llegado de Gorgias cabe destacar en primer lugar *El encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, obras ambas cuya autenticidad es hoy generalmente aceptada. Las aparentes discrepancias de estilo entre ambos discursos, más poético en la *Helena*, más jurídico en el *Palamedes*, están motivadas por la diferencia de temas.

Con ocasión de la paz de Nicias (421) pronunció realmente, como ya defendiera Blass, su discurso *Epitafio* para honrar a los caídos en la guerra.

En el *Olímpico* expuso su ideal panhelénico. No sabemos cuándo pronunció este discurso, si bien las fechas más probables parecen ser el 408, cuando llegaron a Atenas las propuestas de paz de los espartanos que Calícrates defendiera hasta su muerte; o bien el año 392, en el curso de la guerra corintia, cuando los espartanos enviaron a Antálcidas como embajador ante el rey persa.

El contenido del discurso *Pítico* es desconocido. Igualmente desconocido es el contenido del *Encomio de los eleos*, que debió de pronunciar con ocasión de alguna de sus visitas al festival de Olimpia.

Puede que fuera autor de un *Encomio de Aquiles*, aunque no estamos seguros de ello.

Dudas semejantes suscita su *Arte oratoria*. Y en el caso de que efectivamente compusiera una *tékhnē* no sabemos si se trataba, como sostuvo Gercke, de un tratado retórico, con discursos ilustrativos como la *Helena* o el *Palamedes*, o de obras independientes.

De su obra *Sobre el no ser* o *Sobre la naturaleza* nos han llegado dos versiones doxográficas. Una de ellas (A) es debida a Sexto Empírico. La otra es obra del autor anónimo del pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (B). Las dos

versiones plantean problemas delicados. La redacción B ha sido objeto de valoraciones muy diversas. Mientras Diels la consideraba un ensayo escrito en el siglo I d. C. por un filósofo ecléctico, con conocimientos de lógica y de Aristóteles, pero poco versado en filosofía antigua, Gigon ve en ella la obra de un peripatético de la primera fase de la escuela. Por lo general se cree que tanto A como B proceden de Teofrasto y no directamente de Gorgias. Actualmente se tiende a valorar B como una versión más fiel que A al escrito de Gorgias, basándose en la mayor precisión del texto así como en la presencia de argumentos que faltan en A, más exhaustiva, por otro lado, que B. Untersteiner cree que ambas versiones proceden de dos arquetipos distintos, existentes ya en el siglo V/IV a. C., escritos por dos discípulos diferentes de Gorgias. En las dos encontramos como elemento común el método apagógico.

GORGIAS [82 D. K.]

A. VIDA Y DOCTRINA

1 FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* I 9, 1 ss.

Sicilia dio a luz, en la ciudad de Leontinos, a Gorgias, al cual creemos que debe atribuirse la paternidad del arte oratorio de los sofistas[1]. Si, por ejemplo, consideráramos a Esquilo, cómo hizo numerosas contribuciones a la tragedia, a la que dotó de una estructura mediante vestidos, un estrado elevado, las figuras de los héroes, mensajeros que salen del palacio o vienen de lejos, así como las acciones que deben ser representadas en escena o debajo de ella, ésa sería también la posición de Gorgias con relación a los que practicaban su mismo arte. Pues él fue el iniciador para los sofistas del ímpetu y de la ex- 2
presión inesperada, del tono sostenido y de la exposición solemne de los pensamientos solemnes, de las frases entrecortadas y la presentación brusca de las ideas[2], medios por los que

[1] En contra de la consideración de Gorgias como sofista, *vid.* E. R. DODDS, *Plato's Gorgias*, Oxford, 1959, págs. 6 ss. Contra esta opinión *vid.* GUTHRIE (*History of Greek Philosophy* III, pág. 36, n. 4) y E. L. HARRISON, «Was Gorgias a Sophist?», *Phoenix*, 18 (1964), 183-192. Cf. nota 8.

[2] Para el sentido exacto de ambos términos, *apóstasis* y *prosbolḗ* *vid.* F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit*, 3.ª ed., Hildesheim-Nueva York, 1979, I,

el discurso gana en dulzura y seriedad, al tiempo que se engalanaba con palabras poéticas para conseguir esplendor y gravedad. 3 Su enorme facilidad de improvisación, por otro lado, ha quedado ya dicha al comienzo de la obra[3] [A 1 a]. Y, si en sus debates en Atenas, cuando era ya un anciano, fue admirado por la multitud, no hay que extrañarse, en modo alguno, de ello. Éste, según creo, subyugó también a los personajes más ilustres: a Critias y a Alcibíades, jóvenes aún, a Tucídides y Pericles[4], ancianos ya. Y también Agatón, el poeta trági-

pág. 69. Ambos términos tienen que ver con el uso del asíndeton, bien en el interior de la frase o entre frases sucesivas. Según Demetrio, *Sobre la interpretación* 192, la falta de nexos es un rasgo arcaico, al cual, por ejemplo, debe el estilo de Heráclito parte de su pretendida oscuridad. Cf. también Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la compos. verb.*, pág. 150 R., según el cual la composición arcaica era *oligosýndesmos*. Untersteiner *(comm. ad loc.)* recoge la descripción de Volkman: existe *apóstasis* «quando si separano i pensieri gli uni dagli altri e da essi si formano singule proposizioni», por ejemplo, «¡Ojalá pudiera decir lo que quiero, ojalá quisiera [decir] lo que puedo», donde «poder» y «querer» de la primera proposición son repetidos en la segunda, con intercambio del modo verbal respectivo; la *prosbolḗ* es definida como «introduzione asindetica di una proposizione diretta, independente».

[3] Sobre la capacidad de improvisación de Gorgias cf. Platón, *Gorgias* 458d-e. Cf. Schmidt, *Griech. Literatur*, pág. 59, n. 11. *Vid.* también Introducción.

[4] Cuando Gorgias llegó, por primera vez, a Atenas en el año 427 a. C., Pericles había muerto ya. La noticia de Filóstrato, falsa a todas luces, puede proceder del hecho de que el socrático Esquines representara en su *Aspasia* a ésta enseñando a Pericles las artes retóricas de Gorgias. Cf. el epitafio de Aspasia en el *Menéxeno* de Platón, compuesto en el más puro estilo gorgiano. Filóstrato o las fuentes de que depende, al poner en relación a Gorgias con Pericles, querían poner de relieve la receptibilidad que algunos círculos políticos atenienses mostraron hacia las enseñanzas sofísticas. La relación entre Gorgias y Critias ha sido puesta también en duda, por el hecho de que en los fragmentos que nos han llegado del político y sofista ateniense no hay huellas claras de gorgianismo. Para la influencia de Gorgias en Tucídides *vid.* F. Zucker, *Der Stil des Gorgias nach seiner inneren Form*, Berlín, *SDAW*,

co[5], a quien la comedia conoce como autor hábil y de verbo
elegante, remeda el estilo de Gorgias en muchos de sus tríme-
tros yámbicos. Brilló también en las festividades colectivas de 4
los griegos: declamó en el santuario de Apolo Pítico, desde el
altar en el que fue colocada como ofrenda una estatua suya de
oro, el *Discurso pítico* [B 9]. Y el *Discurso olímpico* [B 7. 8a]
fue una intervención pública suya sobre un asunto de la mayor
trascendencia: al ver a los griegos divididos en facciones, se
dedicó a aconsejarles concordia, incitándolos a volver sus ar-
mas contra los bárbaros y persuadiéndolos a no considerar a
sus propias ciudades como trofeos de sus luchas fratricidas, si-
no a la tierra de los bárbaros. El *Discurso epitafio* [B 6], que 5
pronunció en Atenas, fue dicho en honor de los caídos en la
guerra, a los cuales los atenienses dieron sepultura, con un dis-
curso de alabanza, en un funeral a cargo del estado; está com-
puesto con un arte excepcional. Así, aunque pretende incitar a
los atenienses contra los medos y los persas y empleó en su ar-
gumentación el mismo espíritu que en el *Discurso olímpico*,
no hizo referencia alguna a la concordia hacia los griegos, ya
que iba dirigido a atenienses apasionadamente deseosos de un
imperio, que no era posible conquistar sin recurso a la violen-
cia; sin embargo, se demoró en el elogio de los trofeos obteni-
dos sobre los persas, indicándoles, con ello, que «Los trofeos...
lamentos» [B 5b]. Se dice que Gorgias, que alcanzó la edad de 6
ciento ocho años, no vio su cuerpo consumido por la vejez y

1956, pág. 1. Sobre la relación de Gorgias con los círculos ilustrados atenienses *vid.* Introducción.

[5] Conocido tragediógrafo ateniense, hijo de Tisámeno, nacido c. 448 a. C. Su relación con Gorgias está fuera de toda duda, tanto por el testimonio explícito de Platón en el *Simposio* (198c), como por la parodia aristofánica de su estilo en las *Tesmoforiantes* (vv. 198 ss.). Para un análisis del estilo gorgiano del discurso sobre Eros que Platón pone en su boca en el *Simposio*, *vid.* Blass, *Die attische Bereds.*, *op. cit.*, págs. 86 ss.

vivió, hasta el fin de sus días, en perfecta salud y pleno uso de sus facultades.

1a Filóstrato, *Vida de los sofistas* I 1

Gorgias de Leontinos fue el iniciador de la (sofística) más antigua en Tesalia... [Parece] que fue el primero en pronunciar un discurso improvisado. Para ello se presentó en el teatro de Atenas y tuvo la osadía de decir: «Proponed»[6]. De ese modo fue el primero en hacer proclama de tan arriesgado ofrecimiento, mostrando, con ello, que lo sabía todo y que podía hablar de cualquier asunto, confiándose a las sugerencias de la oportunidad[7].

2 Suda, *s. v.* Gorgias

Gorgias de Leontinos, hijo de Carmántides, orador, discípulo de Empédocles[8], maestro de Polo de Agrigento, de Peri-

---

[6] Cf. nota 3.

[7] Para la noción de *kairós vid.* nota 29.

[8] El influjo de Empédocles sobre Gorgias es generalmente admitido. La cuestión suele ir unida a la de la evolución intelectual de Gorgias, para la cual Diels («Gorgias und Empedokles», en *Sophistik* ed. Classen, págs. 351-383) propuso el siguiente modelo: tras un período (c. 460-50) en el que se dedicó a la «filosofía natural», siguiendo el modelo de Empédocles, evolucionó, bajo la influencia de Zenón de Elea, hacia un escepticismo, con el que se distancia de la «ciencia física», como consecuencia del ataque de los eleáticos a la fiabilidad de la percepción. A este período escéptico pertenecería el tratado *Sobre el ser*. Cf. también Ch. M. J. Sicking, «Gorgias und die Philosophen», en *Sophistik*, ed. Classen, págs. 384-407. La deuda de Gorgias con los eleáticos fue subrayada también por O. Gigon (*Hermes* 71 (1936), 186 ss.) quien veía en Gorgias, al igual que en Jeníades, Crátilo, Protágoras y, en parte, Demócrito, un «discípulo de los eleáticos». En su opinión, Gorgias podía escribir filosofía eleática e impartir, al tiempo, instrucción retórica. No faltan, por el contrario, quienes han visto en los escritos de Gorgias una especie de parodia o de reducción al absurdo del eleatismo: así G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 1932, págs. 158 ss.; K. Reinhardt, *Parmenides*, 1916, pág. 39; W. J. Verdenius, *Parmenides. Some Comments on his Poems*, 1942, pág. 75; W. Bröcker, *Hermes* 86 (1958), 425 ss. Para

cles[9], de Isócrates y de Alcidamante de Elea, que fue su sucesor en la escuela. Y era hermano del médico Heródico [A 2a].

Porfirio lo sitúa en la octogésima sexta Olimpíada (460/57), sin embargo, se le debe considerar anterior a esa fecha.

Él fue el primero que dio a la vertiente oratoria de la educación fuerza expresiva y un base teórica: hizo uso de tropos, metáforas, alegorías, hipálages, catacresis, hipérbaton, anadiplosis, epanalepsis, apóstrofes, parisosis[10]. Cobraba a cada

---

H. GOMPERZ («Sophistik und Rhetorik», en *Sophistik*, ed. CLASSEN, págs. 30 ss.) toda la obra de Gorgias debe ser considerada desde una perspectiva exclusivamente retórica. El tratado *Sobre el no ser* es un mero juego, destinado a mostrar la omnipotencia del *lógos* y su capacidad para orientar el pensamiento en el sentido deseado por el orador. Más matizadamente, también E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, 1948, pág. 69, considera el tratado «une introduction philosophique à la science du discours», desde una posición filosófica que califica de «empirismo relativista». Según el esquema de Diels, al período escéptico siguió otro que él denomina «erístico», en el que quiso recuperar el mundo de las apariencias y darle una cierta existencia, por medio de la persuasión que el discurso provoca en los oyentes. En esta fase puso las bases teóricas del arte retórica, continuando la tradición de Sicilia, donde probablemente había nacido. A comienzos de la guerra del Peloponeso, Gorgias se ocupó fundamentalmente de Erística y de oratoria epidíctica. Quizás, siempre según Diels, en el último período de su vida, volvió a ocuparse de ciencia natural que presentaba no ya como «verdad» sino como *dóxa*.

[9] Cf. nota 4.

[10] Para las llamadas «figuras gorgianas» *vid.* E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, 2 vols., 2.ª ed., Leipzig, 1909, I, págs. 63-71, y BLASS, *Die attische Bereds.*, págs. 65 ss. No resulta fácil interpretar exactamente la terminología de la lista de la Suda. Blass, por ejemplo, considera impropia de la oratoria epidíctica la anadiplosis o repetición del tipo *Thêbai dè Thêbai*, y sugiere que quizás el rétor del que procede la noticia empleó el término en el sentido de políptoton. Por otra parte, en la lista de la Suda aparecen, de un lado, confundidos tropos y figuras del pensamiento y, de otro, procedimientos retóricos como la anáfora, epanalepsis, apóstrofe, alegoría, hipálage, catacresis o hipérbaton, que no son específicamente gorgianos. Por tropos entendemos, siguiendo la definición de QUINTILIANO (*Instit. Orat.* VIII, 61) toda desviación del sentido propio de una palabra. El tropo más frecuente es la metáfora. Ya ARISTÓTELES (*Retórica* III 3, 1406b 8) censuró el uso excesivamente poético de las atrevidas metáforas de Gorgias (cf. «el Zeus de los persas» = Jerjes; «sepulcros animados» = buitres). Sigue a la metáfora la

discípulo cien minas. Vivió ciento nueve años y compuso muchas obras[11].

---

metonimia, de la que encontramos un buen ejemplo en el *Epitafio* (Ares = espíritu guerrero). La figura es para QUINTILIANO (*Instit. Orat.* IX, I, 4) una «disposición de la frase alejada de lo común». Las figuras más frecuentes son: a) la antítesis, que CICERÓN (*Orad.* 175) cita como típicamente gorgiana; cabe distinguir entre la antítesis de palabra —donde los términos antitéticos aparecen en el interior de la frase— y la antítesis de frase, un procedimiento para organizar lógica y rítmicamente el discurso, del que se encuentran ya ejemplos en HESÍODO (*Trabajos* 33); b) el isocolon o «miembros iguales» designa períodos o frases de igual longitud, si bien, a veces, se aplica a unidades menores al período o la frase. CICERÓN *(ibidem)* cita también los *párisa (paria paribus adiuncta)*, miembros correspondientes de igual extensión y disposición, y los *parómoia* o rima *(similiter definita)*, como figuras gorgianas, lo que parece corroborar también DIONISIO DE HALICARNASO (*Sobre Demóstenes* 5, 25). *Parómoion* y *homoiotéleuton* proporcionaban al discurso una suerte de rima. Algunas de las figuras pretendidamente gorgianas son, sin duda, muy antiguas. Tales, por ejemplo, la paronomasia (cf. ESQUILO, *Persas* 1011 *dósin kakàn kakôn kakoîs*) y la parequesis o juego de palabras homófonas (cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 65), de la que BLASS (*op. cit.*, pág. 67) cita como ejemplo la conocida inscripción sepulcral latina: *heic est sepulcrum haud pulcrum pulcrai feminae.*

Lo realmente novedoso del arte de Gorgias fue su intento de crear una prosa artística, capaz de rivalizar con la poesía del pasado. Para ello se sirvió de dos procedimientos principales: a) utilizar recursos poéticos propios de la poesía épica o de la tragedia (cf. PFEIFFER, *Hist. Filol. Clás.*, págs. 97 ss.) y b) dotar a la prosa, mediante la acumulación y el efecto de las figuras, de una suerte de ritmo, con que sustituir la métrica de la poesía. J. DE ROMILLY (*Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge-Mass., 1975, págs. 16-17) atribuye un poder hipnótico a la cantinela creada por la reiteración de las figuras gorgianas. Ello nos parece más que discutible y creemos que la contribución de Gorgias al desarrollo de la prosa artística consistió en sentar tres principios que, en lo sucesivo, serán básicos para cualquier género prosaico: 1) la utilización en el discurso de figuras sonoras, que producen una composición próxima a la música, 2) el colorido poético y 3) la presencia de un ritmo que no debe ser igual al del verso, según la regla de que el discurso nunca debe ser métrico y siempre debe ser rítmico.

[11] La noticia de Apolodoro (A 10) declara que Gorgias vivió entre el 483/2 y el 374/3. Dado que Porfirio, por el contrario, sitúa su *floruit* en el 460/57, las fechas extremas resultan ser 500/497-392/389. La información que ofrece Apolodoro parece estar más próxima a la verdad, ya que Gorgias

2a PLATÓN, *Gorgias* 448b

Si, por ventura, Gorgias fuese conocedor del arte, que precisamente domina su hermano Heródico, ¿cómo deberíamos llamarlo en justicia?

3 DIÓGENES LAERCIO, VIII 58, 59

Afirma Sátiro[12] en sus *Vidas* que (Empédocles) era también médico y un excelente orador[13]. Y que prueba de ello es que Gorgias de Leontinos se convirtió en su discípulo, un hombre sobresaliente en el arte oratoria y que ha dejado escrito un *Arte Oratoria*. Apolodoro en sus *Crónicas* dice que vivió ciento nueve años. Sátiro cuenta que Gorgias aseguraba haber asistido a Empédocles en una sesión de encantamiento[14].

4 DIODORO SÍCULO, XII 53, 1 ss.

En esa época (arcontado de Eucles, 427 a. C.) en Sicilia, la ciudad de Leontinos, colonia de Calcis, de la misma estirpe que Atenas, se encontraba hostigada por los siracusanos. Acu-

---

vivió en la corte de Jasón de Feras, que fue tirano entre el 380 y el 370 a. C. 380 es pues el término *post quem* para su muerte. Todo ello sugiere, para Gorgias, una cronología 485/80-376/70.

[12] Biógrafo peripatético del siglo III a. C., autor de unas *Vidas* de personajes ilustres (Filipo II, Sófocles, Demóstenes, entre otros). Fragmentos de su obra nos han llegado a través de Diógenes Laercio y Ateneo. Un papiro de Oxyrrhinco nos ha devuelto cuatro páginas de su *Vida de Eurípides*.

[13] Toda una serie de fuentes antiguas atribuye a Empédocles la invención de la retórica. Probablemente la noticia fue forjada a posteriori, dada la relación entre Gorgias y el filósofo.

[14] *Vid.* J. DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric*, n. 10. Empédocles fue autor de unos *Katharmoí (Purificaciones)*, cuyo contenido nos es desconocido, pero que, sin duda, estarían relacionados con su creencia en el ciclo de las reencarnaciones y en la necesidad de purificación. De *epōidḗ* (ensalmo) y *thélgein* (encantar) habla GORGIAS en *Helena* 9, así como de *goēteía* y *phármaka* (*ibidem* 10, 14). Sobre el poder «demoníaco» de la retórica se manifiesta irónicamente Sócrates en PLATÓN, *Gorgias* 456a.

ciados por la guerra y por el peligro de sucumbir, por la fuerza, a la superioridad de Siracusa, enviaron embajadores a Atenas para convencer a la asamblea del pueblo de la conveniencia de que les prestaran socorro lo más rápidamente posible y prote-
2 gieran su ciudad de los peligros que la acosaban. Encabezaba, como embajador jefe, la delegación Gorgias el orador, que se distinguía entre sus contemporáneos por su habilidad de palabra. Él fue también el primero en inventar las artes oratorias y superó tanto a los demás en la perfección de su arte sofística,
3 que cobraba a sus discípulos cien minas. Pues bien, llegado a Atenas y conducido ante la asamblea popular, debatió con los atenienses una propuesta de alianza y, con la novedad de su estilo, impresionó a éstos que eran de natural ingenioso y ver-
4 sados en oratoria. Efectivamente él fue el primero en servirse de figuras de dicción, algo excesivas y notables por su artificiosidad: antítesis, isocolos, parisosis, homeoteleutos y algunas otras por el estilo, que, por aquel entonces, a causa de la novedad de la invención, gozaban de aceptación[15]. Ahora, en cambio, parecen afectadas y resultan ridículas, cuando se las
5 emplea con excesiva frecuencia y hasta la saciedad. Finalmente, tras haber persuadido a los atenienses a aliarse con Leonti-

[15] A los procedimientos retóricos ya comentados en la nota 10 cabe añadir otros relacionados también con el empeño de Gorgias de crear una prosa artística. Citamos, de entre ellos, los más usuales: a) el empleo frecuente de compuestos poéticos, que Aristóteles (*Retórica* III 3, 1405b 37) censuraba como recursos artificiosos o «fríos» en la terminología del estagirita. Muy frecuentemente tales compuestos son simples epítetos ornantes; b) el uso de glosas y arcaísmos (p. ej. *dissá* por *dýo; tokeîs* por *goneîs*); c) el recurso a la *variatio (metabolḗ)* (por ejemplo, sustantivo verbal en lugar de verbo: *therápontes*, *kolastaí* por *therapeúontes*, *kolázontes*; adjetivo neutro abstracto en lugar de sustantivo: *tò prâion*, *tò authádes*, *tò phrónimon*); d) el uso de perífrasis *(nómou akribeías* por *nómou akriboîs). Vid.* Blass, *Die attische Bereds.*, págs. 65 ss.

nos, admirado en Atenas por su arte oratoria, regresó a su ciudad (según Timeo 115). Cf. DIONISIO DE HALICARNASO, *Lisias* 3. De ese estilo da muestras Gorgias de Leontinos quien, en muchos casos, compone de modo excesivamente pesado e hinchado, y algunas expresiones suyas «no están muy alejadas de algunos ditirambos»[16], al igual que hacen, entre sus discípulos, los seguidores de Licimnio y Polo[17]. El estilo poético y figurado influyó también en los oradores atenienses, como dice Timeo, habiendo sido Gorgias el que lo inició[18], cuando, con ocasión de su embajada a Atenas, dejó perplejo a su auditorio con su discurso público; pero lo cierto es que dicho estilo gozaba de una cierta admiración ya desde más antiguo.

5 JENOFONTE, *Anábasis* II 6, 16 ss.

Próxeno el beocio[19], ya desde su primera adolescencia, tenía el anhelo de convertirse en un hombre capaz de realizar

[16] Cf. PLATÓN, *Fedro* 238d.

[17] Del estilo de Polo podemos hacernos una idea por el pasaje del *Fedro* platónico (267b-c) en el que Sócrates llama «santuarios de las Musas» los ornatos con que el sofista decoró la prosa. Entre ellos se cita la *diplasiología* o repetición —con sus variantes *parégmenon* o *derivatio* y paronomasia o políptoton—, la gnomología —embellecimiento del discurso por medio de sentencias— y la iconología u ornato mediante imágenes poéticas. Sobre el estilo reiterativo de Polo en el *Gorgias* (448c) *vid.* A. LÓPEZ EIRE, *Los orígenes de la poética*, págs. 86 ss.

[18] Gorgias no fue el inventor de ninguno de los tropos y figuras que le atribuyen las fuentes antiguas. Es evidente en éstas la tendencia de atribuir la «invención» de la prosa artística a un *prôtos heuretés*. La contribución de Gorgias al desarrollo de la prosa consistió, más bien, en sistematizar el uso de los procedimientos retóricos.

[19] A diferencia de Polo, Agatón o Alcidamante, que buscaron en las enseñanzas de Gorgias convertirse ellos mismos en rétores y sofistas, Próxeno quería, como la mayoría de los discípulos del sofista, una educación que le permitiera triunfar en la vida pública.

grandes hazañas y, a causa de ese anhelo, dio dinero a Gorgias de Leontinos.

5a Aristófanes, *Aves* 1694 ss.

Hay en Fanas, de la Clepsidra cerca[20],
una raza pérfida de lenguaraces[21],
que vendimian, siembran y hacen cosecha
con su lengua y también recogen higos.
Bárbaros de nación,
los Gorgias y los Filipos[22].
Y de esos Filipos lenguaraces
se ha extendido por todo el Ática
la costumbre de cortar aparte
la lengua de las víctimas[23].

---

[20] El coro de las aves, en sus viajes, ha visitado muchos países, a los que alude en su canto. Se trata de topónimos, cuyos nombres tienen un doble sentido. Fanas era un puerto de la isla de Quíos, que sugiere, al tiempo, la idea de «denuncia» *(phaínein)*. En realidad se trata de la tribuna pública de Atenas, como indica la mención de Clepsidra, fuente pública de Atenas situada en la ladera de la Acrópolis, pero también el reloj de agua que medía, en los tribunales y en la Asamblea, el tiempo de que disponían los oradores.

[21] El compuesto griego *englōttogástōr* significa literalmente «que vive del esfuerzo de su lengua». Se trata de un término cómico, formado sobre el modelo de *kheirogástōr* «que vive del esfuerzo de sus manos». Aristófanes sugiere que los sicofantes, la mayoría de ellos procedentes de otras ciudades, obtienen grandes sumas mediante sus denuncias.

[22] El orador Filipo, menos conocido que Gorgias, es citado como hijo de éste en *Avispas* 421. Por ello, se ha pretendido negar la alusión a Gorgias en este pasaje, argumentando que se trata de otro Gorgias. Sin embargo, no le falta razón a Untersteiner *(comm. ad loc.)*, cuando recuerda la costumbre de Aristófanes de relacionar e incluso identificar a personajes de actividades o características semejantes. Por ejemplo, en *Nubes*, Sócrates es llamado melio y ateo, como el filósofo Diágoras.

[23] Costumbre sacrificial, según la cual la lengua de las víctimas era cortada y puesta aparte por los sacerdotes para ofrecérsela a Hermes, el dios patrono de la elocuencia. Cf. *Paz* 1060. Aristófanes bromea con la idea de que

ARISTÓFANES, *Avispas* 420 s.

—¡Heracles! Tienen hasta aguijones. ¿No ves, amo?
—Los mismos con los que mataron, en el juicio, a Filipo [el hijo de Gorgias[24].

6 [PLUTARCO], *Vidas de los diez oradores*, p. 832f

[Antifonte de Ramnunte] nació en tiempos de las Guerras Médicas y del sofista Gorgias, aunque era un poco más joven que éste.

**Vida de Tolomeo* (Rohde, *Kl. Schr.*, I 123[4])

Enópides de Quíos[25] era famoso hacia el final de la Guerra del Peloponeso, época en la que también lo eran el orador Gorgias, Zenón de Elea y, según afirman algunos, Heródoto, el historiador de Halicarnaso.

7 PAUSANIAS, VI 17, 7 ss.

Y es posible ver también a Gorgias de Leontinos. Eumol-
po, nieto de Deícrates que desposó a la hermana de Gorgias,
afirma que éste dedicó su estatua en Olimpia. Este Gorgias era 8
hijo de Carmántides y, según la tradición, fue el primero en re-
cuperar, renovándolo, el ejercicio de la elocuencia, que se en-
contraba en un total abandono y a punto de caer en el olvido
de los hombres[26]. Dicen que Gorgias se cubrió de gloria, por

---

la costumbre de cortar la lengua de las víctimas es útil para los que viven de ella, pero también sugiere la conveniencia de cortársela a estos mismos. Cf. *Pluto* 1110.

[24] *Vid.* nota 22.

[25] Astrónomo y matemático, cuyo *floruit* se sitúa c. 450-25 a. C. Descubrió la oblicuidad de la eclíptica e introdujo métodos más exactos en la geometría elemental, tales como la exigencia de utilizar sólo la regla y el compás para la solución de problemas simples. Sus fragmentos están esitados en D. K., *Die Fragm. d. Vorsokr.* I, págs. 393-395.

[26] La elocuencia fue cultivada en Atenas con anterioridad a la llegada de Gorgias, como muestran los discursos de Pericles en Tucídides. La renovación

su discurso, en la fiesta panhelénica de Olimpia y que, llegado
9 en embajada a Atenas junto con Tisias[27]... Sin embargo, Gorgias conoció un prestigio mayor que aquél [Tisias] entre los atenienses. Y Jasón, que se había hecho con la tiranía en Tesalia, lo puso muy por delante de Polícrates[28], que no fue el último de los oradores de la escuela ateniense. Dicen que vivió
X 18, 7 ciento cinco años. [En Delfos] Una estatua recubierta de oro, ofrenda de Gorgias de Leontinos, representa al mismo Gorgias. Cf. Ateneo, XI 505d; [Dión] 37, 28. Cicerón, *Del orador* III 32, 129 (A Gorgias) le fue tributado tan gran honor por los griegos, que a él solo, entre todos, le fue erigida, en Delfos, no una estatua dorada, sino de oro. Plinio, *Historia natural* XXXIII 83 Gorgias de Leontinos fue el primero en ofrendar en el santuario de Delfos, alrededor de la septuagésima Olimpíada (?) una estatua suya de oro macizo. Tan gran beneficio reportaba la enseñanza del arte oratoria. Cf. A 1, 4.

---

de que nos habla Pausanias debió de afectar, sobre todo, al género epidíctico. No obstante ello, puede que Gorgias hiciera alguna contribución también a la oratoria judicial. Así, algunos de los defectos que se han achacado a sus discursos, tales como el exceso de pruebas (*vid.* A. W. H. Adkins, «Form and Content in Gorgias' *Helen* and *Palamedes*», en J. P. Anton y A. Preuss (eds.), *Essays in Ancient Philosophy* II, Albany, 1983, págs. 122 ss.), responden precisamente a la intención del orador: Helena es un ejemplo de *status qualitativus*, un caso en el que los hechos son claros, pero su cualificación —voluntario, involuntario, circunstancias atenuantes, etc...— depende del orador. Palamedes es un ejemplo de *status coniecturalis*, un modelo en el que lo que se dilucida es precisamente si los hechos han sucedido realmente. Platón (*Fedro* 268a 8-b 8) reprocha a Gorgias el hecho de que enseñe los procedimientos oratorios, pero no cuándo deben ser empleados correctamente. *Vid.* Th. Cole, *art. cit.*, pág. 11.

[27] La noticia de que Tisias acompañó a Gorgias en su embajada a Atenas es más que sospechosa.

[28] Polícrates, orador de la primera mitad del siglo iv a. C., fue autor de una *Acusación contra Sócrates*, réplica de la *Apología* platónica.

8 *Epigrama* 875a, p. 534 Kaibel [de comienzos del siglo IV. Encontrado en Olimpia en el año 1876].

Gorgias de Leontinos, hijo de Carmántides.

a. A la hermana de Gorgias la desposó Deícrates,
y de ella le nació, después, su hijo Hipócrates.
De Hipócrates, Eumolpo, que ofrendó esta estatua
por un doble motivo: la educación que recibió y el amor.

b. Para ejercitar el alma en concursos de excelencia
ningún mortal, hasta ahora, ha encontrado arte mejor que el [de Gorgias[29]

---

[29] El pasaje ilustra muy bien cómo la orientación educativa de Gorgias fue de carácter eminentemente retórico. Cf. PLATÓN, *Menón* 95c y *Gorgias* 459c ss. E. R. DODDS, *Plato's Gorgias*, págs. 6-10, y PFEIFFER, *Hist. Filol. Clás.*, pág. 97, quien señala también (pág. 75, n. 59) cómo en la doctrina del *kairós*, concepto central en la retórica gorgiana, existía también un aspecto ético, recordando, a tal fin, cómo ya en un fragmento de SIMÓNIDES (36 Page) el *kairós* puede aparecer como un criterio de valoración ética. Para el uso de *kairós* en contextos éticos cf. *Frag. trag. adesp.* 26, pág. 844 N^2; *Discursos dobles* 90, 2, 19. UNTERSTEINER (*The Sophists*, págs. 110 ss.) ha mostrado cómo Gorgias transfirió una antigua noción pitagórica, de carácter ético y metafísico, a la esfera estética. Para los pitagóricos *kairós* era la manifestación, en el terreno de las relaciones y comunicación humanas, de la doctrina de los opuestos que, unidos por armonía, dan vida al universo. Las relaciones humanas, variables según la edad, cargo, parentesco o estado mental, son expresión del *kairós* y su aliado *díkaion*. *Kairós* es, desde este punto de vista, un concepto ético ambivalente. Píndaro reconocía tal ambivalencia, al rechazar los mitos engañosos y defender un concepto de *kairós* consistente en la elección del momento oportuno en que las cosas, en íntima conexión y relación, pueden ser conocidas y dispuestas en su lugar exacto y de acuerdo con su significado. La recta elección del *kairós* convierte al poeta en intérprete de un acontecimiento, al otorgar validez universal y capacidad ejemplar a cada situación particular que celebra en su canto. Píndaro se concentra en el *kairós* que es verdadero (*Nemeas* VII, 22), eliminando el conflicto entre verdadero y falso. *Kairós* es belleza *(kháris)* y verdad. Esquilo, por el contrario, intuyó las contradicciones radicales de la existencia. Los dioses, por ejemplo, se sirven, a veces, de «un engaño justo» o reconocen un valor en el uso oportuno de una falsedad. Este engaño divino, identificado con *díkē*, que se cumple con una necesidad inexo-

cuya imagen se levanta incluso en el solar de Febo,
no como ejemplo de riqueza, sino de los modos de piedad.

8a PLATÓN, *Apología* 19e

Eso sí que me parece a mí [Sócrates] hermoso, tener capacidad para educar a los hombres, como hacen Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élide.

9 ELIANO, *Historia Varia* XII 32

Corre por ahí la historia de que Hipias y Gorgias se presentaban en público con vestidos de púrpura.

10 DIÓGENES LAERCIO, VIII 58 = APOLODORO [*FGH* 244 frag. 33]

Apolodoro afirma en sus *Crónicas* que [Gorgias] vivió ciento nueve años[30]. PORFIRIO. Cf. A 2. OLIMPIODORO, *Comentario al Gorgias de Platón* [*Neue Jahrb.* Suppl. 14 (1848) ed. A. Jahn, p. 112]. En segundo lugar diremos que vivieron en la misma época Sócrates, en el tercer año de la septuagésima séptima Olimpíada (470/69) y Empédocles, el pitagórico y

---

rable, es trasunto de la irracionalidad del universo. Gorgias comprendió el carácter esencial, metafísico y estético, del fenómeno poético, al atribuirle como su agente creador básico el motivo del engaño *(apátē)*, aceptando su irracionalidad así como la necesidad de imponerlo. El arte es un mero trasunto de la multiplicidad del mundo real, la poesía una confesión de la irracionalidad del universo. Gracias al *kairós* el *lógos* se convierte en un poderosísimo instrumento de convicción e ilusión, capaz de inducir miedo, consuelo, tranquilidad, placer, piedad. Mediante sus enormes poderes de persuasión el *lógos* se eleva sobre la *dóxa* y se convierte en el determinante de las acciones humanas. Ciertos usos de *kairós* permiten percibir aún su uso no temporal, sino ético o estético. Así, por ejemplo, en LISIAS (V) un orador *ákairos* es «mal equilibrado» (cf. TUCÍDIDES I). DIONISIO DE HALICARNASO (*Sobre la compos. verb.* 67-88) emplea *kairós* como un sinónimo de «buen gusto». *Vid.* J. R. WILSON, «*Kairós* as *Due Mesure*», *Glotta* 58 (3-4) [1988], 178-204.

[30] Desde el 483/2 al 374/3. Cf. nota 11.

maestro de Gorgias, que tuvo trato con aquél. Sin duda, escribió Gorgias un tratado, no falto de ingenio, *Sobre la naturaleza*, en la octogésima cuarta Olimpíada (444-41). De modo que Sócrates fue anterior a él en unos veintiocho años o algo más. Por otro lado, Platón en el *Teeteto* [183e, cf. 28 A 5] dice: «[—Sócrates:] Cuando era joven, me encontré con Parménides, muy anciano ya, y me pareció un hombre muy profundo». Pues bien, Parménides fue maestro de Empédocles, el maestro de Gorgias. Sin embargo, Gorgias alcanzó una edad más avanzada. Pues, según la tradición, murió a los ciento nueve años, de forma que vivieron por los mismos tiempos[31]. Cf. B 2.

11 Ateneo, XII 548c-d

Gorgias de Leontinos, sobre el cual dice el propio Clearco en el libro octavo de *Las Vidas*[32] [frag. 62 Wehrli] que, gracias a su vida morigerada, vivió casi ochenta años en posesión de sus facultades mentales. Como, en cierta ocasión, alguien le preguntara qué sistema de vida seguía para vivir tanto tiempo de forma tan armoniosa y en posesión de sus facultades, respondió: «Jamás he hecho nada por placer». Por su parte, Demetrio de Bizancio[33], en el libro cuarto de su obra *Sobre poesía* cuenta: «Preguntado Gorgias de Leontinos sobre la razón

---

[31] La disparatada cronología de Olimpiodoro se debe a la confusión entre el nacimiento de Sócrates y su *floruit*. El número veintiocho es un error de cálculo, debido a la comparación de la Olimpíada 77/1 —en lugar de 77/3— con la Olimpíada 84/1. La fecha del escrito de Gorgias se basa en la de la fundación de Turios.

[32] Clearco de Solos (Chipre), polígrafo de inspiración peripatética, autor de unas *Vidas*, que no consistían en biografías, sino en la exposición de los distintos modos o formas de vida. Fue autor también de paradojas, tratados eróticos, un encomio a Platón y obras zoológicas y místicas. Sus fragmentos aparecen en F. Wehrli, *Klearchos*, 1948.

[33] Filósofo peripatético de mediados del siglo I a. C., amigo de Catón el Joven y autor de una obra *Sobre poesía* que Ateneo cita en varias ocasiones.

de que hubiese vivido más de cien años, respondió: porque jamás he hecho nada para complacer a otro»[34].

12 CICERÓN, *Catón* V 12

Cuyo [de Isócrates] maestro, Gorgias de Leontinos, pasó de los ciento siete años, sin tener que dejar jamás su actividad y estudios. Al preguntársele por qué deseaba vivir tan dilatada vida, respondió: «Porque no tengo ningún reproche que hacer a la vejez»[35].

13 PLINIO, *Historia natural* VII 156

No cabe duda de que el siciliano Gorgias vivió ciento ocho años. [LUCIANO] *De la longevidad* 23 De los oradores, Gorgias, al que algunos llaman sofista, vivió ciento ocho años. Murió al abstenerse de comer[36]. Cuentan que, preguntado por la razón de su avanzada y sana vejez, en posesión de todas sus facultades, respondió que por no haberse dejado arrastrar por la vida regalada de los demás. Cf. CENSORINO, XV 3.

---

[34] El pasaje ha sido diversamente corregido, ya que la lectura de los manuscritos, a la que responde nuestra traducción, ha sido interpretada como expresión de un egoísmo impropio del sofista. Se han propuesto enmiendas al texto, encaminadas a darle el sentido de «jamás he hecho nada que atente contra mi salud». No obstante, el pasaje, creemos, es un buen testimonio de la independencia de conducta y pensamiento del sofista y, en tal sentido, debe ser interpretado como «jamás me he preocupado de los elogios o censuras de los demás». No debe descartarse, sin embargo, la posibilidad de que la versión de la anécdota que Demetrio ofrece sea una parodia del relato de Clearco.

[35] Cf. CICERÓN, *Catón* V, 13: *nihil habeo, quod accusem senectutem*, una actitud poco frecuente en la Antigüedad. *Vid.* B. E. RICHARDSON, *Old Age among the Ancient Greeks*, Baltimore, 1933, págs. 225 ss.

[36] Forma de suicidio muy frecuente en el siglo IV. *Vid.* SCHMIDT (*Griech. Literatur*, pág. 60, n. 14) que remite al estudio de R. HIRZEL, «Der Selbstmord», *Arch. f. Rw.* 11, 110 ss.

14 Quintiliano, III 1, 8 ss.

Los más antiguos escritores de tratados de oratoria fueron los sicilianos Córax y Tisias, a los que siguió un hombre de la misma isla, Gorgias de Leontinos, discípulo, según la tradición, de Empédocles. Gorgias, por la ventaja que le dio su longevísima vida —pues vivió ciento nueve años— pudo ser contemporáneo de muchos; y así fue émulo de los que he mencionado más arriba e incluso sobrevivió a Sócrates.

15 Eliano, *Historia Varia* II 35

Cuando Gorgias de Leontinos se encontraba ya al final de su vida y en una edad muy avanzada, se sintió preso de algo de debilidad y, cayendo en un estado de somnolencia, durante un poco de tiempo permaneció echado. Cuando acudió, para observarlo, uno de sus allegados, le preguntó cómo se encontraba, a lo que Gorgias respondió: «Ya comienza el sueño a depositarme al lado de su hermano».

15a Ateneo, XI 505d

Se cuenta que Gorgias de Leontinos, cuando leyó el diálogo que lleva su nombre, dijo a sus íntimos: «¡Qué bien sabe burlarse Platón!»[37]. *[Y Hermipo en su libro *Sobre Gorgias* cuenta: «Cuando Gorgias visitó Atenas, después de haber efectuado en Delfos la ofrenda de su propia estatua en oro, al comentario que Platón hizo, al verlo: 'El bello y dorado Gor-

---

[37] Claro ejemplo del sentido del humor del que hizo gala el sofista incluso en el momento de su muerte. Cf. A 15. Cómica resulta también la comparación que Gorgias establece entre las ranas y los oradores (aquéllas croan en el agua y éstos en la clepsidra). Cf. B 30 y Platón, *Teeteto* 167b.

gias ha llegado a nosotros', respondió: «En verdad que Atenas ha dado a luz a un nuevo y bello Arquíloco»[38].]

16 Quintiliano, III 1, 13

A estos siguieron muchos, pero el más ilustre de los discípulos de Gorgias fue Isócrates. Aunque no existe acuerdo entre los estudiosos respecto a su maestro, nosotros creemos, sin embargo, en el testimonio de Aristóteles.

17 [Plutarco], *Vidas de los diez oradores,* p. 838d (tumba de Isócrates, según el periegeta Heliodoro)

Cerca de allí había también una mesa[39], con [relieves que representaban a] unos poetas y a sus maestros, entre los cuales se encontraba también Gorgias, flanqueado por Isócrates, con la mirada fija en una esfera celeste[40].

---

[38] Arquíloco de Paros (siglo vii a. C.) elevó a categoría literaria el yambo, un género poético en el que la burla y sátira de personajes contemporáneos eran habituales.

[39] Se trata de una mesa sepulcral.

[40] La noticia de Plutarco plantea la cuestión de la atención que Gorgias pudo dedicar a los estudios de astronomía o de «Física», en general. Para esta cuestión, estrechamente unida a la de su formación y evolución intelectual *vid.* nota 8. Filóstrato, *Vida de los sofistas* I, proem. p. 4, 10 ss. atribuye también a Gorgias una cuestión de filosofía natural. Doctrinas «físicas» encontramos efectivamente en *Helena* 6 (cf. Platón, *Menón* 76c); en *Helena* 13 Gorgias menciona a los «meteorólogos» entre los defensores de la «persuasión». Cf. Platón, *Fedro* 269e ss. Igualmente en *Sobre el no ser* se tratan doctrinas físicas. Untersteiner *(comm. ad loc.)* recuerda cómo Sópater (*Rhet. Gr.* VIII 23-B 31) atribuye a Gorgias la doctrina de Anaxágoras de que el sol «es un trozo de hierro incandescente», con la observación de que Gorgias pudo muy bien haber tomado dicha doctrina del filósofo, al igual que hicieran Eurípides (*Orestes* 983, *Faetón,* frag. 783 N.) y Critias (B 25, 35). El pasaje, en mi opinión, sólo da testimonio, por un lado, de la relación entre Gorgias e Isócrates, hecho éste fuera de toda duda. Y, por otro, muestra que a Gorgias se le consideraba también un filósofo natural. Cf. a este respecto la coincidencia con Jámblico en la *Vida pitagórica* 166, que, sin mencionarlo expresamente,

18 Isócrates, XV 155 s.

Pero el que mayor fortuna amasó, de cuantos [sofistas] recordamos, fue Gorgias de Leontinos. Éste, aunque vivió en Tesalia en la época en que sus habitantes eran los más ricos de Grecia, y a pesar de haber vivido una vida muy larga, dedicado a esa actividad lucrativa, y no haber habitado de una manera 156
estable ninguna ciudad, por lo que no tuvo que contribuir a los gastos del estado ni se vio obligado a pagar impuestos, y, además, no desposó a ninguna mujer ni tuvo hijos, sino que se vio exento de esa contribución, la más constante y costosa; a pesar de todas esas ventajas sobre los demás para amasar una mayor riqueza, a su muerte dejó sólo mil estateras[41].

19 Platón, *Menón* 70a-b

—Sócrates: En tiempos pasados, Menón, los tesalios eran famosos entre los griegos y admirados por su destreza hípica y por su riqueza; ahora, en cambio, en mi opinión, lo son también por su sabiduría, especialmente los ciudadanos de Larisa, compatriotas de tu amigo Aristipo[42]. Y el responsable de esa fama vuestra fue Gorgias. Pues, a su llegada a la ciudad, captó para la sabiduría, como amantes apasionados de ella, a los principales Alévadas, entre los cuales se cuentan tu amante Aristipo y también otros nobles tesalios. Y, en especial, os ha inculcado el hábito de responder, cuando alguien os hace al-

---

cuenta también a Gorgias entre los filósofos: «toda Italia se llenó de filósofos y.... esa tierra, merced a Pitágoras, fue llamada Magna Grecia y entre sus habitantes ha habido gran cantidad de filósofos, poetas y legisladores. El arte retórica, los discursos epidicticos y las leyes escritas han pasado de aquella tierra a Grecia» (trad. de E. Ramos Jurado, *Vida pitagórica*, Madrid, 1991, pág. 105).

[41] Unas 2.000 dracmas. Con la liberalidad implícita en la noticia concuerda el elogio que el sofista hiciera de la liberalidad de Cimón (cf. B 20).

[42] Aristócrata tesalio de la familia de los Alévadas y amigo de Ciro el Joven. Cf. Jenofonte, *Anábasis* I 1, 10.

guna pregunta, sin timidez y con magnificencia, como es natural en quienes saben hacerlo, ya que él mismo se ofrecía a que se le planteara cualquier cuestión por parte de cualquier griego que lo deseara, sin dejar a nadie sin respuesta[43].

Aristóteles, *Política* III 2, 1275b 26 (determinación del derecho de ciudadanía)

Gorgias de Leontinos, en parte, quizás, por duda y, en parte, por ironía, dijo que, así como son morteros lo que hacen los fabricantes de morteros, así también eran lariseos los fabricados por los artesanos correspondientes. Pues existen unos artesanos fabricantes de lariseos[44].

20 Platón, *Gorgias* 447c

—Sócrates: Pues quiero inquirir de él [Gorgias] cuál es la virtud de su arte y en qué consiste su profesión y su enseñanza. El resto de su disertación que la deje, como tú dices, «para otra ocasión». (Cf. 447b) —Calicles[45]: Nada mejor que preguntár-

[43] *Vid.* nota 3.

[44] Del pasaje parece deducirse que Gorgias consideraba que el derecho de ciudadanía y, por tanto, el estado no tenían su origen en la naturaleza, sino que eran fruto del arte. La noticia, por otra parte, es un ejemplo de la famosa ironía de Gorgias, que ya celebrara Aristóteles en la *Retórica* (III 7, 1408b 19), merced a la cual pudo desafiar la arrogancia de los aristócratas tesalios.

[45] De Calicles no sabemos nada más que lo que Platón nos dice de él en el *Gorgias*. Ésa es la razón por la que se le ha considerado un personaje de ficción o se le ha identificado con alguna otra figura histórica bien conocida como Caricles, Critias, Alcibíades o Polícrates, el autor de la *Acusación contra Sócrates*. Sin embargo, Platón da detalles tan concretos sobre su persona que resulta difícil pensar que se trata de un personaje ficticio. Por otro lado, cabe destacar que, si bien algunas de las opiniones que manifiesta en el *Gorgias* coinciden con algunas de las mantenidas por los sofistas —así, por ejemplo, su defensa de la naturaleza frente a la ley—, Calicles parece más bien haber sido un joven aristócrata, rabiosamente antidemócrata y representante de esa «filosofía de la vida» que veía en la doctrina de la fuerza la expresión de un

selo, Sócrates. Pues ése era también uno de los puntos de su disertación: hace un momento invitaba a todos los presentes a preguntarle lo que quisieran y aseguraba que respondería a cualquier cuestión[46]. —Gorgias: Precisamente ésa de ahora es 449c una de mis afirmaciones, a saber, que nadie puede decir lo mismo con menos palabras que yo. —Sócrates: ¡Buena falta que hay de ello, Gorgias! Hazme, pues, una demostración de ello, de tu concisión, y (deja) la extensión para otra ocasión[47].

21 Platón, *Menón* 95c

—Menón: De Gorgias, Sócrates, sobre todo admiro esto: que no se le podría oír jamás hacer esa promesa [a saber: que es maestro de virtud], sino que se ríe incluso de los demás, cuando los oye prometer eso. Lo que él cree es que hay que formar a oradores capaces[48].

---

derecho superior a la ley positiva. *Vid.* E. R. Dodds, *Plato's Gorgias*, págs. 12 ss y Apéndice.

[46] *Vid.* nota 3.

[47] En el *Fedro* 267a-b se menciona también la concisión *(syntomía)* de Gorgias y Tisias así como sus «amplitudes ilimitadas» *(mêkē ápeira)*. La misma doble capacidad se le atribuye a Protágoras en el diálogo homónimo 334e, 335b. Ambos sofistas se jactaban de dominar la capacidad de adaptación a la ocasión, dialogando con breves preguntas y respuestas o bien declamando largas exposiciones. Se trata no de dos métodos de investigación, sino de dos modos distintos de mostrar su versatilidad, cualidad ésta esencial en el orador para intervenir en los debates o hablar en público. Cf. *Discursos Dobles* 8, 1.

[48] Tal es efectivamente el mayor reproche que Platón hace a Gorgias, el de enseñar a sus discípulos el manejo de un instrumento poderoso como es el arte de la palabra, pero moralmente neutro y suceptible de ser utilizado para propósitos censurables. Platón reconoce la importancia de la retórica —de la que puede, en ocasiones, depender la vida o la muerte (*Gorgias* 466b-c; *República* 565e-566a)— y admite que la salvación de Atenas depende del surgimiento de un nuevo tipo de orador, «el orador experto y honesto» (*Gorgias* 504d). La oratoria que Gorgias enseñaba adolecía, en su opinión, de falta de rigor científico, ya que se basaba en una persuasión irracional y no en la enseñanza (*Gorgias* 455a 1) y era, como hemos dicho, moralmente neutra. Este tipo de

22 Platón, *Gorgias* 456b

—Gorgias: Así, muchas veces ya, al entrar con mi hermano [A 2a] o con otros médicos, en casa de algún enfermo que no consentía en beber la medicina o ponerse en manos del médico para que cortara o cauterizara, ante la imposibilidad del médico para persuadirle, yo logré convencerlo sin ningún otro arte que la retórica[49].

23 Aristóteles, *Retórica* III 3, 1406b 14

La ocurrencia de Gorgias dirigida a una golondrina, cuando ésta dejó caer sobre él, mientras volaba, su excremento, es digna del mejor estilo trágico. Sus palabras fueron: «Feo acto, oh Filomela»[50]. Porque, puesto que lo había hecho un pájaro, no era acto vergonzoso; pero para una doncella, habría sido vergonzoso. Por tanto, el reproche fue oportuno al mencionar lo que habría sido y no lo que era.

24 Filóstrato, *Vida de los sofistas* I, proemio, p. 4, 4 Kays.

Gorgias, al intentar ridiculizar a Pródico, por considerar que sus argumentos estaban gastados y muy manidos, se confió a sí mismo al argumento de oportunidad[51]. Desde luego, no

---

educación podía abrir el camino del poder a políticos ambiciosos y sin escrúpulos (*Gorgias* 452d; *Menón* 73c-d).

[49] Un ejemplo del poder psicagógico de la palabra gorgiana (cf. *Fedro* 261a, donde la oratoria es definida como *psicagogía* por medio de la palabra). La oratoria de Gorgias era un arte de la magia verbal (*Helena* 10). *Vid.* nota 10 y bibliografía allí citada. Unas interesantes observaciones sobre la influencia que la *psicagogía* gorgiana ejerció en el pensamiento educativo e historiográfico del siglo IV se pueden leer en A. Momigliano, *La historiografía griega*, trad. esp., Barcelona, 1984, págs. 181 ss.

[50] Alusión al conocido mito que explicaba cómo Filomela se había metamorfoseado en golondrina y Procne, su hermana, en ruiseñor.

[51] Para *kairós vid.* nota 29.

evitó, con ello, la envidia... Había, en efecto, en Atenas un tal Querefonte[52]... El tal Querefonte, en son de crítica a los estudios de Gorgias, dijo: «¿Por qué razón, Gorgias, las habas dan aire al vientre, y no, sin embargo, al fuego?»[53]. Gorgias, sin turbarse por la pregunta, contestó: «Esa cuestión te la dejo a ti para que la investigues; lo que yo sé, desde hace ya tiempo, es que la tierra hace crecer la férula para los que son como tú»[54].

25 PLATÓN, *Fedro* 267a. CICERÓN, *Bruto* XII 47

Lugares comunes[55] [80 B 6]; un tratamiento idéntico hizo Gorgias en su recopilación de los elogios y censuras a propósito de cada argumento particular, ya que consideraba que en esto residía el mérito mayor del orador: en ser capaz de ennoblecer un mismo objeto con el elogio e, inversamente, envilecerlo con la censura.

26 PLATÓN, *Filebo* 58a

—Protarco: Pude oír decir... muchas veces a Gorgias que el arte de la persuasión difiere mucho de todas las artes. Porque todo queda sometido a la esclavitud que ella le impone, por medios voluntarios, no por la violencia[56]. CICERÓN, *De la invención* V 2 Gorgias de Leontinos, el orador más antiguo

---

[52] El fiel amigo y discípulo de Sócrates, cuya devoción por el maestro lo llevó a Delfos para interrogar al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates. Cf. PLATÓN, *Apología* 21a; *Cármides* 153b. Su figura fue objeto de burla por parte de los cómicos. Cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 103, 503; *Aves* 1560 ss.; *Avispas* 1408, 1412.

[53] La traducción, un poco forzada, pretende recoger los dos sentidos del verbo *physáō*: «hinchar» y «soplar».

[54] La férula o cañaheja es un tipo de caña. De ella se sirvió Prometeo para esconder el fuego en su interior. También se utilizaba para fabricar una palmeta con la que el maestro azotaba a los alumnos díscolos.

[55] *Vid.* Introducción, nota 33.

[56] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 452e, 456 ss.

quizás, consideró que el orador puede hablar del modo más eficaz a propósito de cualquier asunto.

27 PLATÓN, *Gorgias* 450b

—Gorgias: Toda la ciencia de las demás artes se ocupa, por decirlo así, de acciones manuales y otras actividades semejantes. De la retórica, en cambio, no sale ningún producto del trabajo manual, sino que toda su actividad y eficacia se efectúa por medio de palabras. Ésa es la razón por la que yo considero a la retórica un arte versado en las palabras, en definición exacta, según afirmo. OLIMPIODORO, *Comentario al pasaje*, p. 131 Jahn [Jahns *Archiv Suppl.* 14, 131] Los expertos en estilo critican las dos palabras, producto del trabajo manual y eficacia[57], aduciendo que no están registradas. Y efectivamente es cierto que no se emplean. Concluimos, en consecuencia, que, puesto que es Gorgias el que las pronuncia, [Platón] las pone en su boca como vocablos propios de su tierra. Era, como se sabe, de Leontinos.

28 PLATÓN, *Gorgias* 453a

—Sócrates: Si entiendo bien, tú dices [, Gorgias,] que la retórica es artífice de persuasión y que toda su actividad y
455a meollo apunta a ese fin. La retórica, por tanto, a lo que parece, es artífice de una persuasión basada en una fe, no en una enseñanza sobre lo justo y lo injusto.

[57] *Kheiroúrgēma* y *kýrôsis*. Se esperaría efectivamente que *kýrōsis*, derivado de *kyróō*, significara «confirmación» como en TUCÍDIDES, VI 104, 4. De este hecho, así como de la rareza de los dos términos, Olimpiodoro concluye que se trata de sicilianismos, del mismo modo que aparece algún beocismo en boca de Cebes en el *Fedón* (62a). DODDS *(Plato's Gorgias, comm. ad loc.)* considera, por el contrario, que los vocablos en cuestión son una muestra del estilo ampuloso y afectado de Gorgias.

29 ARISTÓTELES, *Retórica* III 1, 1404a 24

Puesto que los poetas, incluso cuando decían simplezas, gracias al estilo, parecían obtener la reputación de que ahora gozan, por tal razón surgió, primero, el estilo poético, como el de Gorgias[58]. Y, aún hoy, la mayoría, carente de educación, considera que los oradores de su estilo hablan del mejor modo posible. SIRIANO, *Comentario a Hermógenes* I 11, 20 Rabe [DIONISIO DE HALICARNASO, *De la imitación* 8, p. 31, 13 Us.] Gorgias transfirió el estilo poético a los discursos políticos, porque consideraba que el orador no es igual al prosista. Lisias, en cambio, hizo lo contrario.

30 CICERÓN, *El orador* 12, 39

Se dice que estas figuras retóricas [antítesis, parisosis, etc.] fueron utilizadas, por vez primera, por Trasímaco de Colofón y Gorgias de Leontinos; posteriormente por Teodoro de Bizancio[59] y por muchos otros a los que Sócrates en el *Fedro* llama «artífices de palabras»

31 CICERÓN, *El orador* 49, 165.

Sabemos que Gorgias sobresalió sobre todos en la consecución de la simetría[60].

---

[58] *Vid.* nota 10.

[59] Rétor de la segunda mitad del siglo v. Ejerció como maestro de elocuencia en Atenas, en donde rivalizó con Lisias. Los testimonios más antiguos sobre su actividad (PLATÓN, *Fedro* 266d; ARISTÓTELES, *Retórica* 1414b 7 ss.) nos informan de que Teodoro hizo algunas contribuciones al refinamiento de la estructura del discurso, al que añadió algunas partes complementarias (la *prodiḗgēsis*, la *epipístōsis*, el *epexélenkhos*), así como a la estructura de la frase (CICERÓN, *El orador* 38). Su doctrina fue resumida en una *tékhnē* de la que nada, como tampoco de sus discursos, nos ha llegado.

[60] Sigo a Untersteiner en la traducción de la difícil palabra *concinnitas* con que designa el ritmo del discurso, que Gorgias obtenía mediante el empleo de las «figuras».

32 CICERÓN, *El orador* 52, 175 ss.

El iniciador del ritmo [de la prosa] fue Trasímaco de Calcedón, cuyas obras, cuantas poseemos, están escritas con excesivo ritmo. De hecho las parisosis, las rimas, las antítesis, que ya por sí mismas, sin intención alguna, se resuelven muy frecuentemente en claúsulas rítmicas, fueron inventadas, primeramente, por Gorgias, pero hizo de ellas un uso inmodera-
176 do[61]... Gorgias tenía una gran pasión por el estilo rítmico y de sus refinamientos —así es como él los considera— se sirve de un modo inusual. Isócrates, por el contrario, aunque fue discípulo, en su adolescencia, en Tesalia, de Gorgias, cuando éste era ya un anciano, empleó esos refinamientos más moderadamente. DIONISIO DE HALICARNASO, *Iseo* 19 [p. 121, 18-24 Us. Rad.] Considerando que ninguno superó a Isócrates en punto a estilo poético y en esa dicción elevada y solemne, dejé de lado intencionadamente a aquellos que sabía menos logrados en esas formas de estilo: a Gorgias de Leontinos porque lo veo traspasar los límites del estilo tradicional y volverse pueril en muchos pasajes.

33 ATENEO, V 220d

Su diálogo [de Antístenes] *Político* contiene un ataque contra todos los demagogos atenienses; el *Arquelao*, contra el orador Gorgias[62].

---

[61] *Vid.* nota 10.

[62] De ser cierta la noticia, es posible que el diálogo de Antístenes fuera una reacción, ejemplificada con la figura de Arquelao, rey de Macedonia, contra la doctrina defendida por Polo en el *Gorgias* platónico (470d ss.), en el sentido de que todos los medios para conseguir la felicidad son lícitos.

34 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Miscelánea* VI 26

Gorgias de Leontinos y Eudemo de Naxos, historiadores, plagiaron a Meleságoras, así como, después de ellos, Bión de Proconeso[63].

35 FILÓSTRATO, *Cartas* 73 [II 257, 2 ed. Teubner]

Muchos y excelentes fueron los admiradores de Gorgias. Ante todo, los griegos de Tesalia, entre los cuales el arte oratoria era llamada arte de Gorgias y, después, todos los griegos, ante los cuales, en Olimpia, desde la base del templo, pronunció un discurso contra los bárbaros[64]. Se cuenta también que Aspasia, la milesia, aguzó la lengua de Pericles según la manera de Gorgias[65]. Y es bien sabido que Critias y Tucídides poseen, por su influencia, magnificencia y gravedad, adaptándolas cada uno de ellos a su propio estilo, el uno por medio de su facundia, por su vigor, el otro. También Esquines, el discípulo de Sócrates, en defensa del cual hablabas [la carta está dirigida a Julia] hace poco, argumentando que disponía sus discursos de modo no oscuro, no dudaba en imitar a Gorgias en su discurso *Sobre Targelia*. Dice, por ejemplo, así, poco más o menos [frag. 22 Dittmar; cf. Münscher, *Philol.*, *Suppl.* X 536]: «Targelia de Mileto[66] fue a Tesalia y se unió a Antíoco, tesalio, rey de todos los tesalios». Las frases entrecortadas, los bruscos comienzos de frase, propios de los discursos de Gor-

---

[63] La noticia es, a todas luces, falsa.

[64] B 7-8a.

[65] Cf. A 1, 3 y nota.

[66] La belleza de esta Targelia, hija de Hagesácoras de Mileto, fue proverbial. A la muerte de Antíoco, reinó durante treinta años sobre los tesalios, a los que persuadió para que apoyaran a Jerjes en su expedición contra Grecia. Finalmente fue muerta por un argivo. La historia de Targelia se encuentra en la anónima *Vida de Aspasia*. Cf. PLUTARCO, *Pericles* 24, que depende de Esquines de Esfeto.

gias, influyeron en muchos escritores, pero especialmente en los poetas cíclicos[67].

B. FRAGMENTOS

SOBRE LO QUE NO ES O SOBRE LA NATURALEZA[68]

1 Isócrates, X 3

¡Cómo se podría superar a Gorgias, que tuvo la osadía de declarar que nada de lo que es existe, o a Zenón, que trata de probar que las mismas proposiciones son posibles y, a la vez, imposibles!

Isócrates, XV 268

Las doctrinas de los antiguos sofistas, uno de los cuales afirmó que el número de los entes es infinito; Empédocles, en cambio, que son cuatro y, entre ellos, Discordia y Amistad; Ión, que no hay más de tres; Alcmeón, sólo dos; uno, Parménides y Meliso; y Gorgias que no existe ninguno en absoluto.

[67] Colección de poemas épicos, de diferentes autores y épocas, dispuestos de modo tal que cubrían el ciclo completo de la historia, desde el origen del mundo hasta el final de la Edad Heroica. El más conocido era el ciclo troyano, del que se ocupaban *La Ilíada* y la *Odisea*. Véase los fragmentos en *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Leipzig, 1987 y *Fragmentos de épica arcaica*, ed. A. Bernabé Pajares, Madrid, 1979.

[68] Sexto Empírico (*Contra los matemáticos* VII 65) es el único que consigna el título *Perì toû mè óntos è perì phýseōs*. Olimpiodoro (*Comm. in Platonis Gorgias*, pág. 112 Jahn) da el título de *Perì phýseōs*. Cf. Galeno, *De elem. sec. Hipp.* I 9). Como Simplicio (*Physic.* 70, 16 s. y *De caelo* 557, 10) hace referencia a la obra de Meliso, *Perì phýseōs è perì toû óntos*, es bastante probable que Sexto Empírico haya conservado el título original.

2 Olimpiodoro, *Comentario al Gorgias de Platón* (p. 112 Jahn)

Sin duda que Gorgias compuso su tratado, no exento de ingenio, *Sobre la naturaleza* en la octogésima cuarta Olimpíada (444/1 a. C.).

3 Sexto empírico, *Contra los matemáticos* VII 65 ss.

Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo que aquellos que han eliminado el criterio, pero no por sostener un punto de vista parecido al de los seguidores de Protágoras. En efecto, en el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*[69] desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es

[69] El contenido de la obra de Gorgias nos ha llegado en dos versiones doxográficas: la que nos ofrece Sexto Empírico y otra, obra de un anónimo autor del tratado pseudoaristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. El valor de cada una de las dos versiones ha sido muy discutido. Diels, por ejemplo, consideró el tratado *De Melisso...* como un ensayo, escrito en el siglo I d. C., obra de un filósofo ecléctico, con conocimientos de la lógica y del sistema aristotélico, pero poco versado en filosofía antigua. Gigon, por el contrario, lo consideraba salido de la pluma de un peripatético perteneciente a la primera generación de la escuela. Se ha mantenido que ambas versiones proceden de un resumen de la obra de Gorgias, debido a Teofrasto. Por lo general, existe hoy la tendencia a considerar el tratado *De Melisso...* superior al resumen de Sexto, por su mayor precisión y por ofrecer argumentos que faltan en aquél, si bien el texto, en algunos pasajes, está muy deteriorado. Untersteiner (*The Sophists*, págs. 96 s. y n. 93) sostiene que ambas versiones dependen de arquetipos distintos, sendos resúmenes escritos por discípulos de Gorgias, contra la opinión de C. M. Sicking (*Mnemosyne* 17 (1964), 225 ss), que defiende la dependencia de ambos resúmenes de un arquetipo común, en todo caso, una fuente distinta al tratado original de Gorgias. Dupréel (*Les Sophistes*, págs. 63 ss.) considera, no sin razón, que, si bien el resumen de Sexto está distorsionado por el deseo de éste de presentar a Gorgias como un escéptico negador del criterio, «il est plus facile d' apercevoir l'idée générale de l' oeuvre chez Sextus que dans le résumé anonyme». Cuestión distinta es la de la interpretación de la obra gorgiana. Un resumen de la cuestión puede leerse en el excelente trabajo de H. J. Newiger (*Untersuchungen zu Gorgias's Schrift über das Nichtseiende*, Berlín, 1973, págs. 1-8), que considera el tratado un ataque con-

que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros.

---

tra el eleatismo, fruto de la evolución intelectual del sofista desde su primer período «físico» a su dedicación definitiva a la retórica: una vez que el mundo del Ser se ha disuelto en una apariencia inexistente, Gorgias se esfuerza por que la apariencia aparezca en el espíritu de sus oyentes como Ser. Pueden distinguirse dos grandes líneas interpretativas. Para unos el tratado no es más que un juego o ejercicio retórico (así GOMPERZ, «Sophistik und Rhetorik», en *Sophistik*, ed. CLASSEN, págs. 21 ss.; GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega* III, pág. 197, n. 45; DODDS, *Plato's Gorgias*, pág. 8). Otros han visto en el tratado un ataque al Ser uno e inmutable de los eleáticos, sin que ello signifique necesariamente ninguna profesión de nihilismo. Contra el pretendido nihilismo de Gorgias se pronunció ya G. CALOGERO (*Studi sull' eleatismo*, Roma, 1932, cap. 4); cf. también DUPRÉEL (*op. cit.*, págs. 64 ss.) quien, tras su análisis de los puntos negativos de la obra, pone de relieve aquellos otros que suponen una afirmación de la independencia del pensamiento, que no debe confundirse con la realidad: toda ciencia necesita expresión y la expresión es discurso, por lo que, en el fondo, toda ciencia es ciencia del discurso. En tal sentido, resulta probable que Gorgias compartiera con Protágoras una teoría de la percepción, quizás de origen empedocleo. El tratado de Gorgias es, pues, una introducción filosófica a la ciencia del discurso. Una tercera vía de interpretación ha puesto el énfasis en los problemas lógicos que subyacen a los argumentos presentados. Así KERFERD (*Sophistic Movement*, pág. 95) recuerda la tendencia general de la filosofía griega a ocuparse de problemas de predicación, que los griegos formulaban en términos de inherencia o de cualidades y características de los objetos del mundo real. En tal sentido, no debe extrañar que se defienda, por ejemplo, que Parménides no se ocupó de cuestiones de existencia o no existencia, sino de simples problemas lógicos de predicación. Cf. A. P. D. MOURRELATOS, *The Route of Parmenides*, New Haven, 1970, y G. E. L. OWEN, «Plato On Not Being», en G. VLASTOS, *Plato. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1971, I, cap. 12. Para Parménides una predicación del tipo «A es no B» es inaceptable. La cuestión está directamente relacionada con el uso del verbo «ser» en griego, más próximo al valor predicativo que al existencial, si bien nunca falta por completo cierto matiz existencial (*vid.* CH. KAHN, *The Greek Verb to Be and the Concept of Being in Ancient Greece*, Dordrecht, 1973).

Que nada existe es argumentado[70] de este modo. Si existe 66
algo, o bien existe lo que es o lo que no es, o bien existen tanto lo que es como lo que no es. Pero ni lo que es existe, como demostrará, ni lo que no es, como explicará, ni tampoco lo que es y lo que no es, punto éste que también justificará. No existe
nada, en conclusión. Es claro, por un lado, que lo que no es no 67
existe. Pues si lo que no es existiera, existiría y, al mismo tiempo, no existiría. En tanto que es pensado como no existente, no existirá, pero, en tanto que existe como no existente, en tal caso existirá. Y es de todo punto absurdo que algo exista y, al mismo tiempo, no exista. En conclusión, lo que no es no

---

[70] Para el desarrollo del argumento *vid.* KERFERD, «Gorgias on Nature or that which is not», *Phronesis* I (1955/6), 3-25; *Sophistic Movement*, págs. 95 ss.; DUPRÉEL, *Les Sophistes*, págs. 64 ss.; UNTERSTEINER, *The Sophists*, págs. 145 ss.; NEWIGER, *Untersuchungen...*, págs. 14-124. En esta primera sección, claramente negativa, se afirma la imposibilidad de que nada sea o no sea. La estructura de la argumentación es como sigue: 1) si algo es susceptible de no ser, por el hecho de «ser susceptible», es. Y, por tanto, el no ser es, lo cual es absurdo, ya que no se puede, a la vez, ser y no ser; 2) por contra, si algo es, es o uno o mucho, o generado o infinito. Ninguna de estas alternativas, sin embargo, es posible; 3) si algo es, debe ser, en efecto, cantidad *(posón)* o continuo *(synekhés)* o magnitud *(mégethos)* o corporal. Como todas esas cualidades son divisibles, el ser no es uno. Pero tampoco puede ser múltiple, ya que la pluralidad es un conjunto de unidades y, negada ésta, se niega también aquélla; 4) igualmente no puede ser engendrado ni ingénito. Esta demostración se basa, en parte, en una asimilación del infinito espacial y temporal (DUPRÉEL, pág. 65). Lo que no tiene comienzo es infinito. Ahora bien, el infinito no está en ningún lugar, ya que si está en alguna parte, estaría contenido en alguna cosa, lo cual es absurdo, ya que el continente sería mayor que el contenido y nada puede ser mayor que el infinito. Si es eterno, pues, no existe. Tampoco puede ser engendrado, ya que nacería del ser o del no ser. En la primera hipótesis existiría antes de su nacimiento; la segunda también resulta imposible, dado que lo que engendra debe de tener existencia. Y ser, a la vez, eterno y engendrado resulta absurdo. Toda la sección muestra que no se puede utilizar el verbo «ser» sin suscitar graves contradicciones, a las que no pueden escapar, en estricta lógica, los argumentos de los eleáticos ni los de los pluralistas.

existe. E inversamente, si lo que no es existe, lo que es no existirá. Pues uno y otro son mutuamente opuestos, de modo que si la existencia resulta atributo esencial de lo que no es, a lo que es le convendría la inexistencia. Mas no es cierto que lo que es no existe, y, por tanto, tampoco lo que no es existirá.
68 Pero es que tampoco lo que es existe. Pues si lo que es existe, o bien es eterno o engendrado, o eterno e ingénito al tiempo. Mas no es eterno ni engendrado ni ambas cosas, como mostraremos. En conclusión, lo que es no existe. Porque si es eterno lo que es —hay que comenzar por esta hipótesis— no tiene
69 principio alguno. Pues todo lo que nace tiene algún principio, en tanto que lo eterno, por su ingénita existencia, no puede tener principio. Y, al no tener principio, es infinito. Y si es infinito, no se encuentra en parte alguna. Ya que si está en algún sitio, ese sitio en el que se encuentra es algo diferente de él y, en tal caso, no será ya infinito el ser que está contenido en otro. Porque el continente es mayor que el contenido, mientras que nada hay mayor que el infinito, de modo que el infinito no
70 está en parte alguna. Ahora bien, tampoco está contenido en sí mismo. Pues continente y contenido serán lo mismo y lo que es uno se convertirá en dos, en espacio y materia. En efecto, el continente es el espacio y el contenido, la materia. Y ello es, sin duda, un absurdo. En consecuencia tampoco lo que es está en sí mismo. De modo que, si lo que es es eterno, es infinito y, si infinito, no está en ninguna parte: y, si no está en ninguna parte, no existe. Por tanto, si lo que es, es eterno, tampoco su
71 existencia es en absoluto. Pero tampoco lo que es puede ser engendrado. Ya que si ha sido engendrado, procede de lo que es o de lo que no es. Mas no procede de lo que es. Ya que si su existencia es, no ha sido engendrado, sino que ya existe. Ni tampoco procede de lo que no es, ya que lo que no es no puede engendrar nada, dado que el ente creador debe necesariamente participar de la existencia. En consecuencia lo que es no es

tampoco engendrado. Y por las mismas razones tampoco son 72
posibles las dos alternativas, que sea, al tiempo, eterno y engendrado. Pues ambas alternativas se destruyen mutuamente, y, si lo que es, es eterno, no ha nacido y, si ha nacido, no es eterno. Por tanto, si lo que es no es ni eterno ni engendrado ni tampoco lo uno y lo otro, al tiempo, lo que es no puede existir.
Y, por otro lado, si existe, o es uno o es múltiple. Mas no es ni 73
uno ni múltiple, según se demostrará. Por tanto, lo que es no existe, ya que si es uno, o bien es cantidad discreta o continua, o bien magnitud o bien materia. Mas en cualquiera de los supuestos no es uno, ya que si existe como cantidad discreta, podrá ser separado, y, si es continua, podrá ser dividido. Y, por modo semejante, si es pensado como magnitud no deja de ser separable. Y, si resulta que es materia, tendrá una triple dimensión, ya que poseerá longitud, anchura y altura. Mas es absurdo decir que lo que es no sea ninguna de estas propiedades.
En conclusión, lo que es no es uno. Pero ciertamente tampoco 74
es múltiple. Pues si no es uno, no puede ser múltiple. Pues, dado que la multiplicidad es un compuesto de distintas unidades, excluida la existencia de lo uno, queda excluida, por lo mismo, la multiplicidad. Que no existen, pues, ni lo que es ni lo que no
es, resulta claro de las razones expuestas. Y que tampoco 75
existen juntos lo uno y lo otro, lo que es y lo que no es, resulta fácil de demostrar. Ya que si tanto lo que no es como lo que es existen, lo que no es será idéntico a lo que es en cuanto a la existencia. Y, por ello, ninguno de los dos existe. Que lo que no es no existe es cosa convenida. Y ha quedado demostrado que lo que es, en su existencia, es idéntico a lo que no es. Por
tanto, tampoco él existirá. En consecuencia, si lo que es es 76
idéntico a lo que no es, no pueden existir el uno y el otro. Porque, si existen ambos, no hay identidad y, si existe identidad, no pueden ambos existir. De ello se sigue que nada existe. Puesto que no existen ni lo que es ni lo que no es ni ambos a la

vez y, al margen de ellos, no puede ser pensado nada, nada
77 existe. Y que aún en el caso de que algo existiera, esto es incognoscible e impensable por el hombre, debe ser demostrado a continuación[71]. Efectivamente, si los contenidos del pensamiento, afirma Gorgias, no tienen existencia, lo existente no es pensado. Y ello es conforme a razón. Pues del mismo modo que si se atribuyera a los contenidos del pensamiento la cualidad de la blancura, habría de atribuirse también a la blancura la cualidad de ser pensada, así también, si se atribuyera a los contenidos del pensamiento la cualidad de no ser existentes, necesariamente habría que atribuir a lo existente la cualidad de
78 no ser pensado. Por ello es correcta y consecuente la conclusión de que «si los contenidos del pensamiento no tienen existencia, lo existente no es pensado». Ahora bien, los contenidos del pensamiento, al menos —ya que por este punto ha de iniciarse la argumentación—, no tienen existencia, como demostraremos. De ahí que lo que existe no es pensado. Que los contenidos del pensamiento no tienen existencia es palma-
79 rio. Pues si los contenidos del pensamiento tienen existencia, todos los contenidos del pensamiento existen, cualquiera sea el modo en que se piensen. Lo cual es absurdo. Pues no por el hecho de que alguien piense a una persona volando o carros corriendo por el mar, al punto vuela la persona o corren por el mar los carros. Por tanto, los contenidos del pensamiento no
80 tienen existencia. Por otro lado, si los contenidos del pensamiento tienen existencia, lo que no existe no será pensado,

[71] Aquí se inicia la segunda tesis: si algo es, no puede ser conocido. Si las cosas pensadas, tal como se ha demostrado en la sección anterior, no son, lo que es no puede ser pensado. Con ello, abre Gorgias un abismo entre los actos mentales y los objetos. Su intención no es la de negar el pensamiento ni los objetos, sólo la de negar que los objetos del pensamiento existan. Sexto va más allá, en esta sección, que Gorgias, cuando admite que los pensamientos pueden ser verdaderos o falsos (cf. Newiger, *Untersuchungen*, págs. 147 s.)

pues a los contrarios convienen cualidades contrarias. Y contrario a lo que existe es lo que no existe. Y por ello absolutamente, si a lo que existe conviene la cualidad de ser pensado, a lo que no existe convendrá la de no ser pensado. Pero ello es absurdo. Ya que Escila y la Quimera[72] y muchos seres que no existen son pensados. Por tanto, no es pensado lo que existe.
Y, al igual que las cosas que se ven son llamadas visibles, 81
precisamente porque se ven, y las que se oyen, audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación que le es propia y no por otra), así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su peculiar criterio[73]. Si alguien, en consecuencia, piensa carros corriendo por 82
el mar, aunque no pueda verlos, debe creer que existen carros que corren por el mar. Pero esa conclusión es absurda. Por tanto lo que existe no es pensado ni representado.

Y en el caso de que sea representado, no puede ser comu- 83
nicado a otro[74]. Pues si las cosas que existen, aquellas que tie-

---

[72] Escila es el fabuloso monstruo marino, emboscado en el estrecho de Mesina, con forma de mujer cuyo cuerpo, en su parte inferior, está rodeado de perros que devoran cuanto está a su alcance (cf. *Odisea* XII 73 ss.). La Quimera es un animal fabuloso, diversamente representado en las fuentes antiguas. Unas veces aparece con cuerpo de serpiente, cabeza de león y busto de cabra; otras, en cambio, con varias cabezas o despidiendo fuego por la boca. Asentada en Licia fue muerta por Belerofonte con la ayuda del caballo alado Pegaso.

[73] Nótese que Gorgias sitúa al pensamiento al mismo nivel que el oído o la vista, según una concepción muy extendida entre los presocráticos, que veían en el pensamiento un proceso particular de los sentidos.

[74] Esta tercera sección afirma la incomunicabilidad del pensamiento. Puesto que existe una relación entre las características de los objetos y el pensamiento —objetos blancos requieren pensamientos blancos— éste es incomunicable. Dado que el método de comunicación es el *lógos*, ¿cómo comuni-

nen un fundamento externo a nosotros, son visibles y audibles y objetos de una percepción universal, y de ellas unas son perceptibles por medio de la vista, otras por el oído, pero no al re-
84 vés, ¿cómo pueden, en tal caso, ser comunicadas a otros? Pues el medio con el que las comunicamos es la palabra y fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabra[75]. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen. Al igual que lo visible no puede hacerse audible ni

---

car, por ejemplo, colores, mediante palabras? Al plantear así la cuestión, Gorgias suscitó, por primera vez, el problema del significado y la referencia, de la relación entre la palabra y el significado. Ello implica una doctrina sobre el *lógos*, articulada en tres planos diferentes. De un lado existen los objetos *(tà prágmata)*, que son el referente objetivo del *lógos*. A estos referentes les atribuimos un significado subjetivo, generado en nuestra mente, como resultado de nuestras percepciones. Y, finalmente, cuando comunicamos el sentido de nuestro pensamiento, lo formulamos verbalmente, mediante palabras, con las que en vano pretendemos comunicar nuestro pensamiento. Así quedan establecidos los planos y relaciones entre el ser, el pensar y el decir. Entre el *lógos* y el ser hay una relación en cada uno de los tres niveles. El *lógos* de una cosa es lo que la cosa objetivamente es. En el segundo nivel, el *lógos* de algo es también lo que nosotros entendemos que es. Y, en el tercer nivel, *lógos* es también la descripción verbal del objeto, su explicación o definición, lo que de ella decimos que es. Gorgias distingue, pues, entre objeto, pensamiento y palabra y en cada una de estas tres instancias de la realidad está presente el *lógos*. Cf. F. R. Adrados, «La teoría del *logos* en Gorgias de Leontinos», en *Logos Semantikós. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu* I, Madrid, 1981, págs. 9-19. Probablemente la doctrina del *lógos* llevaba aparejada una doctrina de la percepción, semejante a la que profesaba Protágoras, que permitía distinguir entre pensamientos falsos y verdaderos, según que los efluvios provenientes de los objetos físicos fuesen adecuados a la realidad de los mismos y no deformados por los sentidos o el estado del sujeto.

[75] Gorgias hace hincapié en esta sección, en la que desarrolla la idea de que el relativismo del individuo hace incomunicable cualquier conocimiento, en la especial relación existente entre el *lógos* y la realidad. Al no coincidir el *lógos* con la realidad resulta un medio inadecuado para comunicarla.

tampoco a la inversa, así también, puesto que lo que es tiene su
fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra
nuestra[76]. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro. 85
Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de
las cosas que nos llegan desde fuera [es decir, de las experien-
cias sensibles][77]. Así, del encuentro con el sabor se forma en
nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a par-
tir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es
así, no es la palabra la que representa la realidad exterior, sino
que es ésta la que da un sentido a la palabra. Por otro lado, ni 86
tan siquiera puede decirse que del modo en que las cosas visi-
bles y audibles tienen un fundamento real, del mismo modo lo
tiene también la palabra, de forma que, gracias a ese funda-
mento y existencia, puede también comunicar el fundamento y
existencia a las cosas reales. Pues, según afirma, si la palabra
tiene también su fundamento, difiere, sin embargo, de todas las
demás realidades; y extremadamente diferentes son los cuer-
pos visibles de las palabras. Pues lo visible es percibido por un
órgano y la palabra por otro diferente. En consecuencia, la pa-
labra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con
un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su re-
cíproca naturaleza. Por tanto, ante tales dificultades planteadas 87
en la obra de Gorgias, el criterio de la verdad, en lo que de
ellas depende, desaparece[78]. Pues que de algo que no existe ni

---

[76] Gorgias no niega que se puedan comunicar palabras, sino que las cosas *(prágmata)* son incomunicables. Al eliminar toda relación entre el ser y el *lógos*, lleva al absurdo la doctrina eleática.

[77] La frase entre corchetes en el texto griego no debe ser atribuida a Gorgias, en opinión de Untersteiner. Probablemente Sexto la añadió, pensando que la incomunicabilidad del pensamiento se refería sólo a la percepción sensible y no también a la realidad inteligible.

[78] Sexto concluye del planteamiento de Gorgias que su doctrina puede considerarse como precursora del escepticismo.

puede ser conocido ni presentado a otro, no puede existir criterio.

*3bis [Aristóteles], *De Meliso, Jenófanes y Gorgias* cc. V-VI, 979a-980b 21

Afirma que no existe nada. Pero si existe, es incognoscible. Y, si existe y es cognoscible, no es comunicable a otros.
2 Combinando las doctrinas de aquellos otros[79] que, al tratar las cuestiones relativas a los entes, manifiestan, según sus creencias, opiniones contrarias entre ellos, al sostener unos que el ser es uno y no múltiple; otros, en cambio, que es múltiple y no uno; otros, que los entes son ingénitos; otros, por contra, que generados; concluye, en contra de unos y otros, que nada
3 existe. Pues es necesario, según dice, que, si algo existe, no sea ni uno ni múltiple, ni ingénito ni generado[80]. Nada puede existir. Pues si algo existiera, tendría que darse una de las dos posibilidades. Y que no existen ni lo uno ni lo múltiple, ni los entes ingénitos ni los generados, siguiendo, en parte, a Meliso y, en parte, a Zenón[81], intenta demostrarlo, tras la demostración de su original afirmación anterior, según la cual, no existe

[79] Las de todos los filósofos presocráticos que se habían ocupado de la doctrina del Ser. En el resumen del anónimo se aprecia mejor que en Sexto la estructura del proemio de la obra de Gorgias, que sigue la forma sólita en los presocráticos: 1) resumen de los resultados obtenidos; 2) exposición de las doctrinas contrarias; 3) deducción del primer tema, extraído de la historia de las filosofías precedentes relativas al Ser.

[80] Untersteiner *(comm. ad loc.)* considera innecesaria la integración del texto propuesta por Bonitz y aceptada por Diels. Si se admite la lógica de sus mutuas refutaciones, es necesario que el ser no sea ni uno ni múltiple, ni generado ni ingénito, de donde se deduce que no puede ser nada.

[81] El anónimo pretende en este punto, a la manera de Teofrasto, de quien depende, delimitar cuál es la doctrina original de Gorgias y qué es lo que éste debe a otros filósofos.

ni el ser ni el no ser. Si efectivamente no ser es no existir[82], en 4
nada sería menor lo que no es que lo que es[83]. Y puesto que el no ente es no ente y el ente, ente, se sigue de ello que la existencia de las cosas[84] no es mayor que su no existencia. Si, em- 5
pero, el no ser es, el ser, que es su opuesto, no es, según afirma. Pues si el no ser es, el ser conviene que no sea. De modo 6
que, según dice, en tal caso no podría existir nada, a no ser que el ser y el no ser fueran idénticos. Y si son idénticos, tampoco en ese caso podría nada existir, puesto que lo que no es no existe, como tampoco existe lo que es, dado que lo que es es idéntico a lo que no es. Tal es el primero de sus argumentos.

Cap. VI 19 Sin embargo, acontece que en modo alguno se 1
deduce de sus argumentaciones que nada existe[85]. Pues las demostraciones presentadas por otros son refutadas del siguiente modo: si el no ente es, o bien existiría de modo absolu- 2
to o bien de modo no uniforme[86]. Pero esta conclusión ni es 979b
evidente en esa formulación ni es lógicamente necesaria. Sino que, si se admiten dos entes, de los cuales el uno es y el otro no es, el uno es y el otro no, según la verdad, puesto que el uno es no ente. ¿Por qué, pues, no es posible ni ser ni no ser y no lo 3
es que sean posibles ambas alternativas, sin que haya ninguna

[82] La traducción establece una distinción entre valores predicativos y existenciales del verbo «ser» en griego, que estaba lejos de poseer.

[83] Desde un punto de vista lógico, la predicación «es» del no ser equivale a la del ser y, por tanto, ser y no ser se convierten en atributos intercambiables.

[84] Untersteiner entiende que *prágmata* designa no sólo las realidades materiales, sino también todo el mundo de experiencias teóricas, psicológicas o sensibles.

[85] Esta sección falta en el resumen de Sexto, ya que contiene tan sólo una serie de observaciones críticas a las demostraciones de Gorgias.

[86] Texto dudoso. La conjetura de Untersteiner, que sigo, se basa en la suposición de que el anónimo trata de demostrar la existencia de algo admitiendo la posibilidad de un ente múltiple, no uniforme, a diferencia de los eleáticos, para los cuales el Ser debía ser absolutamente uniforme.

otra? Porque, según afirma, en nada sería el no ser menor que
el ser, si es que el no ser puede ser algo, dado que nadie sostie-
4 ne que el no ser no sea en modo alguno. Y aunque el ente sea
no siendo, ni siquiera en tal caso el no ente estaría en igualdad
al ente. Pues el uno es no siendo, en tanto el otro, además,
5 existe. Pero, aunque ello fuera absolutamente verdad —si bien
sería extraño también decir que el no ente es— aún en tal ca-
so, ¿sucede más bien que todo no sea a que sea? Porque lo ló-
gico, más bien, es que de tal presupuesto resulte lo contrario.
6 Pues que si el no ente es ente y el ente, ente, todo existe, ya
que tanto los entes como los no entes existen. Porque no es
lógicamente necesario que, si el no ente existe, el ente no
7 exista. Y, aun en el caso de que se conceda esto y el no ente
fuera y el ente no fuera, no disminuiría por ello la posibilidad
de que algo exista. De hecho, existirían los no entes, según la
8 argumentación de aquél. Y si, por otro lado, el ser y el no ser
son idénticos, ni siquiera en tal supuesto sería mayor la inexis-
tencia de algo que su existencia. Pues cuando aquél afirma
que, dado que lo que no es y lo que es son idénticos, no existe
ni lo que es ni lo que no es, de modo que nada existe, es posi-
ble revolver el argumento y afirmar, por modo semejante, que
9 todo existe[87]. Tras esta argumentación afirma: y si [el ente] es,
o es ingénito o generado. Y, si es ingénito, lo considera infini-
to, según las proposiciones de Meliso. Pero lo infinito no po-
dría ser en parte alguna, ya que no está ni en sí mismo ni con-
tenido en otro. Pues, en tal caso, existirían dos infinitos, el

[87] Gorgias, más que negar la existencia de las cosas, lo que niega es la posibilidad de predicación de las experiencias. La no existencia de éstas vale tanto, en el pensamiento de Gorgias, como su irracionalidad. *Vid.* A. García Calvo, *Lecturas presocráticas*, Madrid, 1981, págs. 176 ss. Al «todo es o existe» con que concluye esta sección del anónimo, Gorgias podría haber replicado, como señala Untersteiner: «¿Qué significa la predicación 'es'? ¿Es posible tal predicación acaso?».

contenido y el continente. Pero, si no está en ninguna parte,
existe la nada, según el argumento de Zenón referido al espa-
cio[88]. Por esas razones, pues, no es ingénito, pero tampoco 10
ciertamente generado, ya que nada podría nacer de lo que es ni
de lo que no es. Pues si lo que es se transformase, ya no segui-
ría siendo lo que es, del mismo modo que si lo que no es llega-
ra a ser, no sería ya lo que no es. Y tampoco podría engendrar- 11
se de lo que es. Ya que si lo que no es no existe, nada puede
engendrarse de la nada. Mas si el no ente por sí mismo existe,
por las mismas razones por las que no podría generarse de lo
que es, por esas mismas razones tampoco podría generarse de
lo que no es[89]. Si, en conclusión, es lógicamente necesario 12
que, en caso de que algo exista, sea ingénito o generado y
ambas posibilidades son imposibles, [es imposible] también
que algo exista. Por otro lado, afirma que, [si algo existe], 13
[o] es uno o es múltiple[90]. Mas, si no es ni uno ni múltiple,
no existiría nada...[91]. Afirma que tampoco nada puede mover- 14

---

[88] Cf. frag. 3. Recuérdese que la proposición de Meliso de la infinitud del Ser fue retomada por Zenón quien, refiriendo la infinitud al espacio, concluyó que, puesto que no podía estar en parte alguna, el ser, por infinito, no podía existir. Así el Ente Uno de Zenón resultaba tan inexistente como la multiplicidad que combatía. Nótese que Gorgias utiliza en realidad los argumentos de Zenón en su discusión de la cuestión finito/infinito. Cf. también García Calvo, *op. cit.*, págs. 84 ss.

[89] Además del rigor lógico de la argumentación, pesa en ésta también la reluctancia del pensamiento griego a admitir una generación de la nada.

[90] El texto está aquí considerablemente dañado.

[91] En este punto hay una laguna en el texto. Untersteiner recoge, en nota al pie de página, la reconstrucción de Apelt, hecha a partir de Sexto, 73-74: «e uno [non potrebbe essere], perché sarebbe incorporeo l'uno [che ha un valore assoluto], sopratutto poiché [in quanto] non possiede alcuna grandezza. [Ma questa unità viene annientata] dal ragionamiento de Zenone. Se poi l'uno [non] è, non vi potrebbe essere [in linea assoluta] nulla. [Se infatti l'uno] non [è], non [vi dove essere] neppure il molteplice. Ma se, [egli dice], non c'e [ne l'uno], ne il molteplice, nulla esiste».

se[92]. Pues si se moviera, no seguiría siendo ya del modo que es, sino que lo que es no seguiría siendo tal, y lo que no es re-
15 sultaría engendrado. Y, por otro lado, si se mueve y, en cuanto uno, se traslada, al no ser continuo, queda dividido y no está ya en su lugar. De modo que, si en todas sus partes se mueve, en todas sus partes queda dividido, empleando el término «quedar dividido» en lugar de «vacío», tal como está escrito
17 en los llamados argumentos de Leucipo[93]. Si nada existe, las demostraciones, asegura, son engañosas. Puesto que es preciso que [todos] los contenidos del pensamiento existan y que lo que no es, puesto que no existe, no pueda tan siquiera ser pen-
18 sado. Si ello es así, no podría existir la mentira ni aún en el caso, dice, de que se afirmara que hay carros compitiendo en el
19 mar. Ya que todas las proposiciones serían idénticas. Efectivamente, las cosas que se ven y las que se oyen existen por esta razón, porque cada una de ellas es pensada. Pero si tal razón no es válida en absoluto, del mismo modo que las cosas que vemos no existen más que como objetos de nuestra visión, así también nuestras representaciones intelectuales[94] [no]
20 existen más que como tales. Pues así como en el primer caso muchos podrían ver las mismas cosas, también en este otro ca-

[92] El argumento contra el movimiento falta en Sexto. En ambas versiones está ausente, sin embargo, el argumento contra la inmovilidad defendida por los eleáticos.

[93] Leucipo sostenía que las cosas estaban constituidas por elementos indivisibles, sin los cuales cualquier objeto quedaría vacío. En todo caso, parece dudoso que Gorgias siguiera la doctrina de Leucipo. Más bien, debe entenderse el pasaje en el sentido de que su argumentación se asemeja, bien que con distinta terminología, a la de Leucipo.

[94] Traduzco así el verbo *dianooúmetha*, claramente distinto de *phroneîtai* con que se designa el acto del pensamiento. Untersteiner recoge el comentario de Wilson sobre tal verbo: «oggeti della immaginazione che esistono nella coscienza».

so, podrían muchos concebir las mismas representaciones...[95].
Mas qué cosas son verdaderas es asunto oscuro, de modo que,
aunque existen, las cosas nos serían incognoscibles. ¿Cómo
—afirma— podría alguien comunicarlas a otro? Porque lo que
se ha visto —según dice— ¿cómo puede referirse con pala-
bras? ¿Y cómo podría ello resultar manifiesto a un oyente que
no lo haya visto? Pues, así como la vista no conoce los soni- 980b
dos, así tampoco el oído oye los colores sino los sonidos. Y el
que habla pronuncia palabras y no color ni experiencia. En 22
consecuencia, lo que uno no concibe, ¿cómo podrá concebirlo
a partir de otro por medio de la palabra o de algún signo distin-
to de la experiencia, a no ser que, en el caso de un color, lo ha-
ya visto y, en el de [un sonido], lo haya oído? Porque el que
habla en modo alguno dice [un sonido] ni un color, sino una
palabra[96]. De modo que ni tan siquiera es posible representarse
un color, sino verlo, ni un sonido, sino oírlo. Y aun admitiendo 23
como posible el conocer, así como decir lo que se conoce,
¿cómo podrá, sin embargo, el que oye concebir el mismo obje-
to? Pues no es posible que la misma representación esté al
mismo tiempo en varios individuos separados unos de otros.
Puesto que lo uno sería dos[97]. Mas si fuese incluso posible, di- 24
ce, que la misma representación estuviera en varios individuos,
nada impide que no se les aparezca como semejante, dado que
aquéllos no son semejantes en todo ni se encuentran en la

---

[95] Texto corrupto. De las diferentes conjeturas la más simple es la de Calogero que traduce «poiché le cose di quest'ultimo genere (cioè gli oggetti del pensiero) non son per nulla piu chiare».

[96] En griego la distinción entre *phthóngos* «palabra articulada» y *psóphos* «ruido en general» es tajante. La palabra, como *phthóngos* es sólo un símbolo de la cosa significada y, en modo alguno, ésta misma. De ahí la imposibilidad de comunicar cualquier experiencia sensible o intelectual.

[97] La palabra pronunciada, como mero signo de la realidad, sería dos: una en el que la pronuncia y otra en el que la escucha, lo cual es imposible, dada su condición de signo.

misma situación. Ya que si se encontraran en una situación
25 idéntica, serían [uno] y no dos. Y parece evidente que tampoco el mismo individuo experimenta percepciones semejantes al mismo tiempo, sino que son distintas las que percibe por el oído y por la vista, y de modo diferente también las de ahora y las de hace tiempo. De modo que difícilmente podría alguien
26 tener una percepción idéntica a la de otro. Según lo expuesto nada existe. Pero si existiera, no sería en modo alguno cognoscible. Y, aun en el caso de que fuera cognoscible, nadie podría comunicarlo a otro, por cuanto las experiencias no son palabras, y porque nadie concibe una representación idéntica a la de otro. Todas estas opiniones son también de otros filósofos anteriores, de modo que deben ser examinadas también en el estudio de éstos.

4 Platón, *Menón* 76a ss.

—Menón: Y el color, Sócrates, ¿cómo lo defines? —Sócrates: Descarado, sí que lo eres, Menón. Impones a un anciano la molestia de responderte, en tanto tú no estás dispuesto a hacer memoria y decirnos qué es exactamente lo que Gorgias entiende por virtud... ¿Quieres, por tanto, que yo te responda a la manera de Gorgias, camino ése por el que podrías muy bien seguirme? —Menón: ¡Pues claro que quiero! —Sócrates: ¿No decís vosotros, siguiendo a Empédocles[98], que de los seres emanan ciertos efluvios? —Menón: Así es. —Sócrates: ¿Y que tienen también poros, hacia los cuales y a través de los cuales caminan los efluvios?[99] —Menón: Exactamente. —Só-

[98] El fragmento es naturalemente aducido como prueba tanto de la dependencia de Gorgias respecto a Empédocles para su teoría de la percepción, como de una supuesta evolución intelectual del sofista desde la filosofía física a la sofística.

[99] En el pasaje hay un juego verbal constituido por las paronomasias *aporroaí* «efluvios», *póroi* «poros, caminos», *poreúontai* «caminan», que imitan,

crates: ¿Y que de los efluvios unos se adaptan[100] a algunos poros, otros, en cambio, son mayores o menores? —Menón: Así es. —Sócrates: ¿Acaso no hay un sentido al que llamas vista? —Menón: Sí. —Sócrates: A partir de ahí «comprende lo que te digo», como dijo Píndaro[101]: el color es un efluvio de cosas proporcionado a la vista y susceptible de percepción. —Menón: Excelente, en mi opinión, es, Sócrates, la respuesta que has dado. —Sócrates: Quizás, porque ha sido formulada de un modo que te es habitual. Y, al mismo tiempo, comprendes, según creo, que de igual modo podrías definir la voz en su esencia y el olor y otras muchas cosas por el estilo. —Menón: Sin duda. —Sócrates: Efectivamente, Menón, porque la respuesta es trágica[102].

5 Teofrasto, *Del fuego* 73

Y la causa de que se encienda una llama a partir de la luz del sol por medio de la refracción originada en las superficies pulidas (a la luz refractada le aproximan la materia inflamable[103]) y de que no se encienda a partir de la luz del fuego, ra-

---

quizás irónicamente, el estilo de Gorgias. Tales juegos de palabras pueden ser un indicio de la autenticidad gorgiana del pasaje platónico.

[100] *Harmóttein* es el verbo que emplea efectivamente Empédocles en su doctrina de la percepción. Cf. D. K. 31 frags. B 107 y A 86.

[101] La cita corresponde al comienzo de una oda de contenido parenético, dirigida a Hierón de Siracusa. Cf. frag. 121 Turyn.

[102] No sabemos bien si lo trágico de la respuesta radica en el estilo de la misma o en su sentido. Para Diels (*Gorgias und Empedokles*, pág. 347) se trataría de un elogio irónico de la concisa expresión lingüística, que, sin embargo, no resulta convincente a Sócrates. Otros comentaristas, como Wilamowitz (*Plato* II, pág. 146) o E. Grimal («À propos d'un passage du *Menon*. Une définition tragique de la couleur», *Rev. Ét. Gr.* 55 (1942), 2-7) consideran que el término hace referencia al carácter enigmático de la definición misma que esconde, tras su formulación, como la máscara al rostro del actor, la verdad.

[103] La doctrina de Empédocles de la percepción visible partía del convencimiento de que el ojo tiene en su interior un fuego que sale a través de los po-

dica en la sutileza de las partículas solares y en el hecho de que, al reflejarse, la luz se vuelve más compacta; el fuego, en cambio, no tiene esa capacidad por su falta de homogeneidad. De manera que la luz del sol, penetrando con su condensación y sutileza en la materia inflamable, puede incendiarla; la del fuego, en cambio, al no tener ninguna de las dos propiedades, no puede. La llama se enciende a partir de la luz reflejada en el cristal, el bronce y la plata trabajados según una determinada manera, y no, como afirma Gorgias y creen algunos otros, porque el fuego pase a través de los poros.

EPITAFIO[104]

5a [frag. 14 Sauppe *Orat. Att.* II 131] Atanasio de Alejandría, *Exc. Matr.* [f. 142v]

El tercer modo de retórica que suscita, a propósito de algunas cuestiones ridículas, el aplauso de los muchachos y que

---

ros. Este fuego provoca una condensación de los efluvios que llegan de los objetos y, como consecuencia de la misma, un movimiento del aire que devuelve la imagen de los objetos y la lleva, al tiempo, a los ojos. De modo semejante, la luz del sol, al incidir en el espejo, produce una excitación del fuego que éste guarda, de forma que provoca su erupción y puede encender la llama. Cf. Diels, *Gorgias und Empedokles*, págs. 355-356.

[104] El discurso epitafio era una oración fúnebre, pronunciada, según la costumbre ateniense (Demóstenes, II 20, 141), por un ciudadano escogido por sus cualidades morales e intelectuales (cf. Tucídides, II 34), en honor de los caídos en la guerra. En su forma convencional, el discurso comprendía una alusión a las gloriosas hazañas del pasado, una consolación dirigida a los parientes de los muertos y una exhortación a los vivos a imitar las virtudes de aquéllos. Además del discurso epitafio que Tucídides pone en boca de Pericles, nos han llegado también el epitafio de Hiperides en honor de Leóstenes y los caídos en la guerra lamíaca (322 a. C.), y un pasaje de Licurgo (*Leoc.* 39-40) que es un epítome de un epitafio dirigido a los caídos en Queronea. Quizás el epitafio de Lisias fuera también efectivamente pronunciado (cf. J. Walz, «Der lysianische Epitaphios», *Philologus*, suppl. 29, 4). Una composición atribuida a Demóstenes es, con seguridad, espuria. Sócrates, en el *Menéxeno* de

es una adulación desvergonzada, fue aquella de la que se sirvieron, en su estilo y en sus argumentaciones erróneas, los discípulos de Trasímaco[105] y de Gorgias, ya que utilizaron en demasía la parisosis[106], si bien desconocían el uso oportuno de esa figura. En el concepto y en el modo de la dicción[107] la emplearon otros muchos oradores y, desde luego, también Gorgias, orador sumamente superficial, el cual, según esta dicción peculiar, en su *Epitafio*, por no tener fuerzas para decir «buitres» los llamó «tumbas vivientes»[108]. Pero en el concepto se aparta de lo que sería necesario, tal como testimonia Isócrates cuando dice: ¿Pues quién...? (cf. frag. 1).

Platón, recita un epitafio que, según afirma, fue compuesto por Aspasia para Pericles. Sobre el género y sus características *vid.* G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, 1963, págs. 154 ss. Parece, por otro lado, poco probable que Gorgias pronunciara el discurso, dado que no poseía la ciudadanía ateniense (cf. Schmid, *Griech. Literatur*, pág. 75, que piensa en una fecha c. 412, tras la intervención de Persia en la guerra, como la más adecuada para el discurso; en contra de tal opinión, W. Aly, *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*, Leipzig, 1929, pág. 84, n. 91, y G. Mathieu, *Les Idées politiques d'Isocrate*, París, 1925, que piensa en el 392, durante la segunda parte de la guerra de Corinto). Si no se trata de un simple ejercicio epidíctico, el discurso pudo ser pronunciado después de la paz de Nicias (421 a. C.), cuando Alcibíades excitaba, de nuevo, los ánimos atenienses para la guerra (cf. Blass, *Die attische Bereds.* I, pág. 61). Para un análisis del estilo del fragmento, sumamente florido y exuberante de figuras gorgianas, *vid.* Blass (*ibidem*, pág. 67). Para la influencia que el discurso ejerció en la literatura posterior *vid.* Schmid, *Griech. Literatur*, pág. 75, n. 8.

[105] Para Trasímaco de Calcedón, *vid.* fragmentos. Su estilo era considerado «medio» entre el estilo poético de Gorgias y el coloquial.

[106] Para el concepto de *parísōsis vid.* nota 10.

[107] Atanasio distingue aquí entre *kharaktḗr* «estilo», *diánoia* «concepto» y *trópos léxeōs* o «modo de dicción».

[108] Un oxímoron semejante ya en Esquilo, *Siete contra Tebas* 1020-1021; cf. *Discursos dobles* II, 14. *Vid.* E. Norden, *Antike Kunstprosa*, págs. 384 s. Cf. nota 10.

LONGINO, *De lo sublime* 3, 2

Por esta razón resultan ridículas las expresiones de Gorgias de Leontinos, cuando escribe «Jerjes, el Zeus de los persas»[109] y «buitres, sepulcros animados».

5b [frag. 4 Sauppe *Orat. Att.* II 125] FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* I 9, 5

Los trofeos levantados en lucha contra los bárbaros requieren himnos[110], aquellos que se logran en lucha contra los griegos, trenos[111].

6 [frag. 5 Sauppe *Orat. Att.* II 129] PLANUDES, *Comentario a la Retórica de Hermógenes* V 548 Walz

Dionisio el viejo[112], en el libro segundo de sus *Caracteres*[113], al referirse a Gorgias dice lo siguiente: con discursos

---

[109] Cf. HERÓDOTO, VII 56. ISÓCRATES (*Panegírico* 151) explica la metáfora, señalando lo extraño que resultaba a la mentalidad griega adorar a un mortal, invocándolo como a un dios.

[110] Cf. ISÓCRATES, *Panegírico* 158. Himno, como recuerda UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)*, posee en esta época, además del sentido de «composición lírica en honor de los dioses», el más general de «alabanza» o incluso «relato» (cf. PLATÓN, *Fedro* 268c), por lo que Gorgias puede aplicar el término adecuadamente a un discurso que él pretende artístico, como las composiciones líricas.

[111] El treno era el lamento fúnebre ritual. Al igual que ocurrió con la palabra himno, su uso se amplió en el siglo v para aplicarse a composiciones de diferentes géneros y contenido luctuoso. Nótese la presencia en el pasaje de la idea de «concordia», que fue extendiéndose entre los griegos desde finales del siglo v. Esta idea fue objeto de especial atención por parte de Isócrates, que la desarrolló magníficamente en su *Panegírico*.

[112] Dionisio de Heraclea, filósofo, poeta y erudito estoico (c. 325-248 a. C.), llamado aquí «el viejo» para distinguirlo del conocido rétor e historiador Dionisio de Halicarnaso.

[113] El término «caracteres» hace aquí referencia a la doctrina de los estilos oratorios que, a partir, al menos, de Teofrasto, distinguía tres tipos fundamentales: severo, florido y elevado (*tenue*, *floridum*, *grande* en la terminología la-

judiciales suyos no me he topado; sí, en cambio, con unos pocos políticos y con algunos discursos modelos; la mayoría, sin embargo, eran discursos epidícticos[114]. El estilo de su modalidad oratoria es del siguiente tenor (alaba a los atenienses que se distinguieron en acciones de guerra):

«¿Pues qué virtud estaba ausente de esos hombres de aquellas que deben en hombres estar presentes? ¿Y cuál también estaba presente de aquellas que no deben estarlo?[115]. ¡Ojalá pudiera decir lo que quiero y quisiera lo que debo, escapando a la cólera divina[116] y huyendo del resentimiento hu-

---

tina). La teoría de los caracteres, combinada con la de las «virtudes» oratorias (corrección, claridad, propiedad y ornato) desembocó en la de las «ideas» o cualidades del estilo de las retóricas tardías a la que también alude Planudes en este pasaje.

[114] Para el discurso epidíctico *vid.* Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, págs. 47 ss. *Vid.* también Introducción.

[115] Resulta poco menos que imposible recoger en la traducción todos los matices del estilo gorgiano. La prosa, fuertemente rítmica, —*versiculi* llama un autor a sus períodos— produce un fuerte efecto de «staccato». Cf. F. Zucker, *Der Stil des Gorgias nach seiner inneren Form*, Berlín, 1956, págs. 4-6. Renuncio, en consecuencia, a un análisis detallado de las peculiaridades estilísticas. Véase, a modo de ejemplo, el juego de las figuras en los dos primeros períodos: *tí gàr apên toîs andrási toútois hôn deî andrási proseînai; tí dè kaì prosên hôn ou deî proseînai*. Los dos períodos está construidos sobre la base de la isocolía (miembros paratácticos, que responden conceptualmente a una misma estructura sintáctica) y de la antítesis (oposición conceptual formalmente marcada): *apên* (estar ausente) es antitético del *proseînai* (estar presente) de la subordinada de relativo y del *prosên* de la oración principal del segundo período; *proseînai* es afirmativo en la oración de relativo del primer período y negativo en la del segundo; hay, además, rima *(homoioteleuton)* entre *prosên* y *apên*, así como repetición de *andrási* en la oración principal y la subordinada.

[116] Una alabanza hiperbólica de los caídos podía incurrir en *hýbris*, desmesura u orgullo propios del hombre que transgrede sus límites. Para restablecer el equilibrio, los dioses ponen en acción la *némesis* (lit. redistribución), que, actuando por medio de la *átē* (locura u ofuscación), provoca la perdición del individuo que incurre en *hýbris*.

mano! Éstos poseían una virtud divina, pero una naturaleza mortal humana; con frecuencia prefirieron la indulgencia de la equidad[117] a la presunción de la legalidad; con frecuencia también al rigor de la ley, la corrección del razonamiento, considerando ésta la ley más divina y universal: decir, callar, hacer y [omitir] lo que se debe en el momento debido. Y dos fueron las facultades, de todas aquellas que el deber impone, que practicaron en grado sumo, la razón [y la fuerza], a la hora de decidir, la una, a la de actuar, la otra. Socorrieron a quienes injustamente sufrían desventuras y castigaron a los injustamente venturosos; arrogantes para su conveniencia, apasionados por el deber, capaces de detener con la prudencia de su razón la irracionalidad [de la fuerza], altivos con los altivos, moderados con los moderados, intrépidos con los intrépidos, formidables en los peligros. Testimonios de estas virtudes son los trofeos que levantaron por las victorias sobre sus enemigos[118], monumentos dedicados a Zeus, ofrendas votivas hechas en nombre de ellos que no eran desconocedores ni de una belicosidad innata ni de los amores lícitos ni de la disputa armada ni de la paz amante de la belleza; respetuosos con los dioses por su justicia, piadosos con sus padres por sus atenciones, justos con sus conciudadanos por su equidad, devotos con sus amigos por su fidelidad. Por tanto, con su muerte no ha muerto la añoranza de ellos, sino que inmortal vive en cuerpos no inmortales, aunque ellos ya no vivan».

[117] Con equidad traduzco *epieikés*, una noción jurídica ateniense nacida de la necesidad de adecuar la ley positiva a las circunstancias personales. Cf. Hirzel, *Nomos*, págs. 55-56.

[118] Los trofeos *(trópaia)* consistían en pequeños monumentos votivos erigidos en el mismo campo de batalla y hechos con armaduras apresadas al enemigo, dispuestas en un pequeño túmulo. Originalmente eran considerados una imagen milagrosa del *theòs tropaîos*, la divinidad que había puesto en fuga *(tropḗ)* al enemigo. Posteriormente se dedicaban también trofeos en los santuarios de los dioses a los que se atribuía la victoria.

*[Gorgias, al acumular aquí expresiones solemnes, expone conceptos más bien superficiales, embelleciendo de un extremo a otro su discurso hasta la saciedad con las parisosis y los homeoteleutos.]

OLÍMPICO[119]

7 ARISTÓTELES, *Retórica* III 14, 1414b 29

Según se dice, los proemios de los discursos epidícticos se elaboran a partir de un elogio o de un reproche, como, por ejemplo, Gorgias en su *Dicurso olímpico*: «merecen ser alabados por muchos, oh griegos». Así elogia a los que organizan las reuniones festivas[120].

8 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Miscelánea* I 51 (II 33, 18 St.)

Y nuestra lucha, según Gorgias de Leontinos, requiere dos virtudes, audacia y sabiduría. Audacia, para afrontar el peligro;

---

[119] En este discurso, pronunciado en Olimpia, con ocasión de los juegos, Gorgias exhortó a los griegos a deponer las querellas internas y dirigir sus energías, en una gran coalición panhelénica, contra los persas. La idea de «concordia» *(homónoia)*, que desarrollará en el siglo IV Isócrates, quien hizo de ella todo un programa político (cf. *Panegírico*), fue la que sentó las bases ideológicas de la política de Alejandro. La idea de *homónoia* no era completamente nueva, ya que, en cierto modo, está ya presente en el pensamiento de Protágoras, cuando consideraba la presencia de *aidṓs* y *díkē* como condición necesaria para la convivencia política. Lo novedoso era el carácter panhelénico de la idea. Por lo que hace a la fecha del discurso se han propuesto los años 408 (WILAMOWITZ, *Aischylos und Athen*, I, págs. 172 s.); 400 (SCHMID, *Griech. Literatur*, III, pág. 76), cuando los griegos descubrieron las debilidades internas del imperio persa, tras la expedición de los 10.000; y 392 (BLASS, *Die attische Bereds*. I, pág. 59). En todo caso, el discurso debe ser anterior al año 388, en el que Lisias pronunció su discurso olímpico (*Orat*. 33).

[120] El término griego *panégyris*, reunión festiva de carácter religioso y, a veces, interestatal, dio lugar al adjetivo «panegírico», que se aplicó también a los discursos pronunciados en tales ocasiones.

sabiduría, para conocer lo conveniente[121]. Porque tanto la palabra como la convocatoria pública[122] que en Olimpia se hace invita al que quiere; corona, sin embargo, al que tiene capacidad.

8a PLUTARCO, *Preceptos conyugales* 43 p. 144b-c

Cuando el orador Gorgias leyó a los griegos en Olimpia su discurso *Sobre la concordia*, Melancio[123] comentó: «Ahí está ése dándonos consejos sobre concordia, cuando aún no ha logrado convencerse a sí mismo, a su mujer y a su criada —tres personas tan sólo— a ponerse de acuerdo en su vida privada». Según parece, Gorgias sentía una cierta atracción por la criadilla y su mujer celos de ella.

[121] La lectura de los manuscritos *aínigma* es insostenible. Diels propone corregir en *plígma*, palabra del lenguaje del pugilato, que designaba el ardid con que el atleta dominaba a su adversario. Sigo libremente en la traducción la enmienda de Bernays *aísima*, aceptada por Untersteiner.

[122] Aunque la referencia es muy vaga, el término *kḗrygma* hace pensar en la convocatoria pública que los encargados de organizar la fiesta hacían, mediante el envío a las distintas ciudades griegas de heraldos (*spondophóroi*) encargados de cursar la invitación oficial y proclamar el periodo de tregua sagrada (*spondaí*).

[123] Melancio fue un tragediógrafo menor del siglo v a. C., autor también de un poema elegíaco en honor de Cimón (PLUT., *Cimón* 4), que fue objeto de los ataques de los comediógrafos, que lo acusaban de glotonería, afeminamiento y otros defectos morales. De sus obras sólo nos han llegado noticias de una *Medea*. El comentario de Melancio está en abierta contradicción con aquella otra de A 18 que nos informa de que Gorgias nunca se casó.

PÍTICO[124]

9 FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas*, I 9, 4

*[Sobresalía en las reuniones festivas de los griegos. Recitó así en alta voz el *Discurso pítico* desde el altar sobre el que se colocó como ofrenda una estatua suya de oro.]

ENCOMIO DE LOS ELEOS[125]

10 ARISTÓTELES, *Retórica* III 14, 1416a 1

De este género es el encomio de Gorgias a los eleos, ya que sin preparación ni calentamiento previos[126], comienza bruscamente: «¡Elide, ciudad feliz!».

---

[124] El contenido del discurso, que Gorgias debió de pronunciar desde el altar de Zeus, con motivo de una visita suya durante la festividad délfica, nos es totalmente desconocido. Cf. SCHMID, *Griech. Literatur*, III, pág. 76.

[125] Este discurso debió de ser pronunciado también con ocasión de una visita de Gorgias a la reunión festiva olímpica.

[126] Los términos que Aristóteles utiliza están metafóricamente tomados del léxico del boxeo y de los ejercicios atléticos.

ENCOMIO DE HELENA[127]

1 Armonía[128] para una ciudad es el valor de sus hombres[129]; para un cuerpo, la belleza; para un espíri-

[127] Tanto el *Encomio de Helena* como la *Defensa de Palamedes* han sido considerados falsos, por la falta casi absoluta de testimonios sobre ambas composiciones en toda la Antigüedad. Para *Helena* un posible testimonio es Isócrates (*Helena*, esp. 14 s.) Sobre la cuestión de la autenticidad *vid.* Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, 1960, págs. 27 ss. y 54 ss. El encomio o defensa de Helena desarrolla un motivo con una larga tradición literaria: el de la culpabilidad o inocencia de Helena. Presente ya en la *Ilíada*, lo encontramos de nuevo en poetas como Estesícoro *(Palinodia)* y posteriormente en la tragedia. Eurípides dedicó una tragedia, *Helena*, al tema y trató de justificar la conducta de la bella espartana en *Las Troyanas* (vv. 914 ss.; cf. E. Bethe, *R.E.* 7, 2831 ss.). Estas dos tragedias de Eurípides se han utilizado como referencias, para tratar de establecer una cronología del discurso de Gorgias proponiéndose que éste es una réplica a la romántica versión de la *Helena* de Eurípides. Sin embargo, dado que el motivo del *eídōlon* —esa extraña versión de la historia, según la cual no fue Helena la que llegó a Troya y, en consecuencia no fue la causante de los desastres de griegos y troyanos, sino un simulacro o fantasma con su apariencia— no se menciona en el discurso de Gorgias, parece razonable pensar que éste es anterior al año 412 a. C., fecha de representación de la *Helena* de Eurípides. El tema fue desarrollado también por Isócrates *(Helena)*, Polícrates y Anaxímenes *(Argum.* Isóc. *Hel.)*. La estructura del discurso sigue la forma apagógica habitual de los discursos epidícticos de Gorgias: cuatro motivaciones cabe imaginar para el comportamiento de Helena, *týkhē* (fortuna), *bía* (violencia), *lógos* (palabra), *érōs* (amor). En los cuatro supuestos hay una «fuerza mayor» que libra de responsabilidad individual a Helena. A esta parte central del discurso precede una declaración apodíctica sobre el orden o la armonía *(kósmos)*, contra la que Helena parece haber atentado. Con el término *kósmos* se fija el «status qualitativus» del discurso. Sigue un pequeño elogio del linaje de Helena y de su belleza, manifiestos en la cantidad y calidad de sus pretendientes. Tras una *praeteritio* (5) y una breve *próthesis* (6), se entra en la argumentación. El discurso se cierra con una recapitulación (20) y una afirmación del propósito y éxito del discurso. Para los manuscritos españoles del discurso *vid.* A. Guzmán, *CFCl* XIII (1977), 297-308.

[128] *Kósmos* es susceptible de las más diversas aplicaciones: política, militar, filosófica, religiosa... En todos los casos se designa un orden, perfección o armonía que responde al orden natural de las cosas, instituciones, naturaleza o universo.

tu[130], la sabiduría; para una acción, la excelencia; para un discurso, la verdad. Lo contrario de todo ello es ausencia de armonía. Un hombre y una mujer y un discurso y una empresa y una ciudad, cuando sus acciones merecen alabanza, deben ser con alabanzas honrados, mas, si indignos de ellas, con censuras atacados. Pues igual error e ignorancia hay en censurar lo que es digno de alabanza que en alabar lo que es digno de censura. Tarea de la misma persona es decir persuasivamente lo 2
que debe y refutar a quienes censuran a Helena, mujer sobre la cual han venido a coincidir, unánimes y acordes, la sabiduría tradicional de los poetas y el presagio de su nombre que se ha convertido en recuerdo de desgracias[131]. Yo, en cambio, quie-

[129] He intentado, en la medida de lo posible, reflejar en la traducción algunos de los rasgos del estilo de Gorgias. Para una análisis de los procedimientos retóricos del discurso, *vid.* Blass, *Die attische Bereds.* I, págs. 68-72, y Zucker, *Der Stil des Gorgias, passim.*

[130] *Psykhḗ* que, originariamente, significaba algo así como «aliento o soplo vital» y no era concebida como un principio opuesto o distinto al cuerpo, pronto empezó a sentirse como algo diverso al *sôma*, tal como muestra este pasaje. Sin embargo, aquí «alma» no es todavía el alma humana individual e inmortal, sino, más bien, el conjunto de capacidades anímicas, en cuanto que emanan de la *noûs*, un principio extremadamente sutil, pero aún material.

[131] El pasaje tiene múltiples connotaciones. Por un lado, se aprecia la oposición entre el *lógos* gorgiano con los tradicionales e imprecisos juicios de la poesía, a los cuales refuta con su capacidad de persuasión. Pero, al mismo tiempo, hay una clara alusión a los procedimientos cognoscitivos de la poesía misma. Así el sintagma *hē tôn poiētôn akousántōn pístis,* el conocimiento de los poetas, que se basa en la recepción de una tradición consagrada, era convertido, ya desde Homero y expresamente por Hesíodo, en la realidad absoluta, gracias a la intervención de las Musas. Cf. L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, 1966, págs. 21 ss. *Vid.* Introducción sobre Simónides. Por lo que hace a *pístis,* cabe ver en él una referencia a Empédocles (cf. D. K. 31 B 52 y L. Gil, *op. cit.*, pág. 33, n. 13), que empleó la palabra en el sentido de «testimonio» o «sabiduría infalible». Por último «el presagio de su nombre» parece hacer referencia a una falsa etimología del nombre de Helena, interpretado como «la destructora» (cf. Esquilo, *Agamenón* 687; Eurípides, *Troyanas* 891).

ro, poniendo algo de razón en la tradición, librarla de la mala fama de que se le acusa, tras haber demostrado que mienten quienes la censuran y, mostrando la verdad, poner fin a la ig-
3 norancia[132]. Pues bien, que por nacimiento y por estirpe[133], entre los más ilustres hombres y mujeres, tuvo la primacía la mujer sobre la que este discurso versa, no es desconocido ni tan siquiera a unos pocos. Pues conocido es que tuvo por madre a Leda, y padre un dios lo fue de hecho y un mortal lo fue de nombre, Tindáreo y Zeus, de los cuales el uno, por el hecho de serlo, fue tenido como tal; el otro, en cambio, por proclamarlo, lo fue nominalmente[134]; y el uno fue poderosísimo en-
4 tre los hombres, el otro, señor del universo. Nacida de padres

[132] Gracias a la persuasión de la palabra, Gorgias hacía parecer importante lo que no lo era o con un nuevo aspecto las cosas viejas o viceversa. Cf. Platón, *Fedro* 267a. El propósito de Gorgias es, pues, hacer un cálculo de todas las tradiciones referentes a Helena, de modo que el análisis lógico demuestre la falsedad o exactitud de las mismas.

[133] Las tradiciones referentes a la genealogía de Helena son enormemente diversas y, en ocasiones, divergentes en aspectos esenciales. En todo caso, Gorgias se refiere aquí a una versión, extendida ya desde los poemas homéricos (*Ilíada* III 121, 165, 237; VI 289 s.; XXIV 761; *Odisea* III 205; IV 14, 227, 275 s., 565; XI 298), según la cual era hija de Zeus y Leda, si bien tenía a Tindáreo por padre humano y por hermanos a los Dioscuros, Cástor y Pólux; hermana suya era Clitemnestra, la esposa de Agamenón. Según otras versiones tempranas, sus padres fueron Zeus y Némesis; transformada ésta en oca para escapar del acoso de Zeus, fue finalmente seducida por el dios que se había metamorfoseado en cisne; como consecuencia de esta unión Némesis puso un huevo que fue llevado a Leda, del cual nació Helena.

[134] Sigo la sugerencia de Macdowell, *comm. ad loc.*, de preferir la lectura de algunos manuscritos tardíos a la de los más antiguos, *ēlénkhthē* (fue discutido), que da un sentido apenas inteligible. Con la lectura *elékhthē* (fue llamado) se crea un complicado juego de oposiciones muy del gusto de Gorgias: Zeus gozó de la fama de ser el padre de Helena, porque realmente lo era: Tindáreo fue llamado su padre, porque así lo afirmaba él. Nótese cómo Gorgias parece sugerir que el «ser» puede pertenecer también al dominio de la *dóxa*, claramente opuesta aquí a un *lógos* falso.

tan ilustres tuvo la belleza de una diosa, belleza que obtuvo y, sin ocultarla, ostentó. Muchísimas pasiones de amor en muchísimos suscitó. Con un solo cuerpo muchos cuerpos congregó de hombres orgullosos de sus grandes merecimientos, hombres que poseyeron, unos, riquezas sin cuento, otros, la gloria de una rancia nobleza, otros, el vigor de su fuerza personal, otros, el poder de una sabiduría adquirida[135]. Y llegaron todos movidos por un amor que deseaba la emulación y por un deseo invencible de gloria.

Pues bien, quién y por qué causa y de qué modo satisfizo su amor tomando a Helena, no voy a decirlo. Porque decir a aquellos que saben, lo que saben, procura crédito, mas no proporciona placer[136]. Saltando ahora sobre el tiempo aquel con mis palabras, procederé al fundamento del discurso que aguarda y presentaré las causas por las cuales era natural[137] que

[135] Esta última cualidad remite al debatido problema de si la sabiduría puede ser o no aprendida o, formulado en términos sofísticos, si es algo *phýsei*, es decir connatural y, por tanto, a lo sumo, susceptible de ser desarrollado en sus posibilidades innatas o bien algo susceptible de aprendizaje. Por otro lado, como observa Untersteiner en su comentario, los valores aparecen clasificados en dos categorías: aquellos cuya posesión depende de la fortuna y los que, por el contrario, dependen del individuo. Riqueza y nobleza, en cuanto heredadas, al igual que la fuerza física, se oponen a la sabiduría que depende de la voluntad humana. Cf. Pitágoras en Jámblico, *Vida de Pitágoras* 43-44. Esta división, en cuanto supone un criterio de valor, es propia del género protréptico o encomiástico, ya que el que aconseja o elogia debe demostrar que las cualidades que trata son útiles y buenas.

[136] Un objetivo del orador es procurar placer *(térpsis)* a su auditorio. En la medida en que un discurso placentero es más persuasivo, en esa medida también resulta más verdadero, según la concepción de Gorgias. Nótese, por otra parte, cómo Menelao no es aludido por su nombre.

[137] El término griego *eikós* traduce aquellos argumentos basados no en hechos sino en la posibilidad o la verosimilitud. El inventor de tal tipo de argumentos, según Platón (*Fedro* 267a), fue el siciliano Tisias, cuyo influjo se hizo patente en escritores como Tucídides u oradores como Lisias o Isócrates.

6 aconteciera la partida de Helena para Troya. O bien por una decisión del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad[138] actuó como actuó, o bien raptada por la fuerza o persuadida por las palabras <o presa del amor>. Pues bien, si por la primera causa, merece ser acusado el que es habitualmente acusado. Porque imposible es impedir el deseo de un dios con la previsión humana. Ya que por naturaleza no puede lo más fuerte verse impedido por lo más débil, sino lo más débil ser dominado y regido por lo más fuerte y que lo más fuerte vaya delante y lo más débil le siga. Y los dioses son algo más fuerte que el hombre por su violencia, su sabiduría y sus demás facultades. Si hay, pues, que atribuir la culpa al azar y a la diosa[139], hay que liberar a Helena de la infamia.

No veo razón para excluir la intervención de Gorgias en tal influjo, como sostienen algunos estudiosos.

[138] El pasaje ofrece algunas dificultades de interpretación. En primer lugar, en el texto griego «azar» *(týkhē)*, dioses y necesidad *(anánkē)* no son excluyentes ni alternativos, sino que van, como recoge nuestra traducción, coordinados. Sin excluir, como pretende Untersteiner en su comentario, un posible influjo de Empédocles, para el cual la *týkhē* o «acontecer» formaba una unidad con la necesidad, que, a su vez, era una potencia divina, cabe, en mi opinión, subrayar la gradación ascendente con que son presentados los conceptos: azar, divinidad, necesidad. En la concepción empedoclea *týkhē* es el momento en el que los elementos primordiales, mezclándose, constituyen las cosas. En fin, en la idea de necesidad o *anánkē* cabe reconocer también un eco de Empédocles. Cf. D. K. 31 B 103 y W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, págs. 129 ss.

[139] En último término la responsabilidad del rapto correspondía a Afrodita. Untersteiner cree ver, sin embargo, una alusión más general a la mentalidad de los héroes homéricos, que hacían siempre responsable a la divinidad de sus desgracias. Por otro lado, aparentemente hay una formulación en el pasaje de la doctrina del derecho del más fuerte, explícitamente desarrollada por Calicles en el *Gorgias* (483a) platónico. No obstante, la afirmación de Gorgias está, más bien, en la línea de la concepción griega tradicional de la divinidad (cf. W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, págs. 136 ss.), que se manifiesta ante

Y si fue raptada con violencia y forzada contra toda ley e 7
injustamente ultrajada, es claro que su raptor, al cometer el ultraje, obró con injusticia. Su rapto, en cambio, al hacerla víctima del ultraje, provocó su desventura. Por tanto, el bárbaro que llevó a cabo la bárbara empresa merece ser condenado con la ley, la palabra y la acción; con la ley, a fin de que pierda sus derechos ciudadanos; con la palabra, para que caiga sobre él la acusación; con la acción, para que reciba su castigo. Ella, en cambio, que fue forzada y despojada de su patria y privada de sus seres queridos, ¿cómo no sería con razón más merecedora de compasión que de infamia? Pues aquél cometió terribles crímenes; ella, en cambio, los sufrió. Justo es, pues, compadecer a una y odiar al otro.

Si fue la palabra la que la persuadió y engañó[140] su mente 8
tampoco es difícil hacer una defensa ante tal posibilidad y dejarla libre de la acusación, del modo siguiente. La palabra es un poderoso soberano[141] que, con un cuerpo pequeñísimo y

---

todo como violencia. Cf. HOMERO, *Odisea* IV, 415; HESÍODO, *Teogonía* 385-388; ESQUILO, *Prometeo* 1 ss.

[140] Persuasión, palabra, engaño: tres conceptos claves de la gnoseología gorgiana. *Vid.*, además de la nota siguiente, M. DETIENNE, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, págs. 109 ss., quien señala cómo Simónides fue el primero en romper con la tradición del poeta inspirado, maestro de verdad, para proclamar el carácter artificial de la palabra poética. La palabra es una imagen *(eikṓn)* de la realidad, y el artista se sitúa con la palabra a medio camino entre la realidad y la imagen. Para el concepto sofístico de *lógos*, además de lo dicho en la Introducción y en la nota siguiente, *vid.* H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike*, Berna, 1954, págs. 88-203, y CH. P. SEGAL, «Gorgias and the Psychology of the *Logos*», *HSCP* 66 (1962), 99-105, que analiza los efectos psíquicos de la palabra.

[141] Gorgias incluye en el cuerpo de su argumentación una pequeña e interesante sección, en la que desarrolla su doctrina del *lógos*. La sección comienza con una afirmación del poder del *lógos*, al que sigue una descripción de sus poderosos efectos. La formulación en griego, como señala PFEIFFER (*op. cit.*, pág. 102), recuerda, en su forma, a un pequeño himno en prosa, motivado por el carácter divino que el sofista atribuye a la palabra. Sigue inmediatamente

completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión. Que

---

una reflexión sobre las experiencias emotivas producidas por la poesía y la prosa artística. Los fundamentos teóricos de esta poética gorgiana son los siguientes: los hombres actúan frecuentemente guiándose por las apariencias y la opinión *(dóxa)*. Dado que la *dóxa* no es auténtico conocimiento *(alḗtheia)*, la palabra *(lógos)* puede actuar sobre ella. Prueba de ello es que hasta los filósofos naturales *(meteōrológoi)* cambian de opinión, al tiempo que pueden hacer aparentes fenómenos invisibles. Otra prueba del poder del *lógos* es su capacidad de persuasión en los tribunales o en la argumentación filosófica. Su poder es tal que puede ser considerado como una droga. La virtud del *lógos* se canaliza a través de la persuasión *(peithṓ)*, que induce en el oyente una ilusión o engaño *(apátē)*. Cf. Platón, *Gorgias* 449d-457c, donde la retórica es para el sofista una simple técnica que puede producir creencia *(dóxa)* verdadera o falsa. *Vid.* para esta cuestión M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milán, 1973, págs. 95-108. Dada la teoría del conocimiento de Gorgias, expuesta en el tratado *Sobre el no ser*, que preconiza la incomunicabilidad del pensamiento humano, se sigue que lo único que comunicamos son *lógoi*, algo, por tanto, distinto de las cosas reales y de nuestra percepción de ellas. Lo paradójico, pues, reside en el hecho de que, cuando el *lógos* reproduce fielmente la realidad externa, no es más que ilusión *(apátē)*. Por ello, en literatura, quien «logra engañar» o «crear una más perfecta ilusión» es mejor («más justo» en la terminología de Gorgias) que quien no lo consigue. El modelo conceptual *lógos-apátē-dóxa* (opuesto a «verdad» y «conocimiento»), que subyace tanto a *Helena* como a *Palamedes*, supone que existen dos tipos de *lógoi*: uno bueno y otro peor o «más débil». Los rasgos que distinguen el *lógos* superior son específicos y constituyen el objeto de la retórica. El empleo con éxito del *lógos* superior y sus efectos sobre el alma es *psykhagōgía* (cf. *Fedro* 261a). Esta doctrina es también la que fundamenta los argumentos de verosimilitud *(eoikóta)*, cuyo descubrimiento se atribuye a Tisias y a Gorgias, y, en virtud de los cuales, las cosas probables merecen más atención que las verdaderas, ya que justamente en la capacidad de provocar probabilidad reside el poder del *lógos*. Toda la doctrina del *lógos* está contenida en el concepto, central en la retórica gorgiana, de *kairós* (cf. nota 29), o selección del momento apropiado en retórica. Se trata, pues, de una noción que no pertenece a la esfera del conocimiento, sino a la de la *dóxa*. Verosímil o plausible son las cualidades fundamentales de un discurso retóricamente concebido, en una concepción de la retórica que trascendía el campo de la oratoria para incluir también el de las relaciones humanas o la representación plástica de las imágenes.

ello es así paso a demostrarlo. Preciso es también demostrarlo 9
a la opinión de los que escuchan. La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro[142]. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia[143]. Y ya es hora de que deje este argumento
para pasar a otro: los encantamientos inspirados, gracias a las 10
palabras, aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder del encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinacion. De la fascinación y de la magia se han inventado dos ar-

[142] En la definición de la poesía como «palabra en metro» parece percibirse un cierto menosprecio hacia las capacidades de la retórica. Sin embargo, a continuación, se describen los poderosos efectos que la poesía —en un sentido amplio que incluye tambien la tragedia— puede inducir. *Vid.* W. SCHADEWALDT, «Furcht und Mitleid?», *Hermes* 83 (1955), 129 ss. = *Hellas und Hesperien* (1960), 346 ss. Sobre el posible influjo médico en la teoría *vid.* P. LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, págs. 132 ss. y H. FLASHAR, «Die Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik», *Hermes* 84 (1956), 18 ss. Para la relación entre la teoría y la magia, *vid.* ROMILLY, *Magic and Rhetoric*, págs. 3 ss. y GARCÍA TEIJEIRO, *art. cit.*, págs. 143-154. En todo caso, la poesía, desprovista ya del prestigio tradicional de que gozaba, es puesta por Gorgias al mismo nivel que la prosa, en cuanto una y otra son *lógos*. Por otro lado, al aplicar Gorgias a la prosa los procedimientos propios, hasta entonces, de la poesía, contribuyó a borrar los límites existentes entre los géneros. La opinión de Gorgias fue compartida por PLATÓN (*Gorgias* 502c-d) e ISÓCRATES (*Evág.* 10 s.; *Antíd.* 45).

[143] Aunque no está dicho de una manera explícita, esta poesía global, capaz de producir tan profundas emociones, no es otra que la tragedia. Cf. ARISTÓTELES, *Poética* 14, 1453b 5. Aunque no es posible probar un influjo directo de Gorgias en Aristóteles, como pretendía Pohlenz, preciso es reconocer la similitud incluso verbal del pasaje gorgiano con la doctrina aristotélica de la tragedia como *kátharsis pathēmátōn*.

tes[144], que inducen errores del alma y engaños de la opinión.
11 ¡Cuántos persuadieron —y aún siguen persuadiendo— a tantos y sobre tantas cuestiones, con sólo modelar un discurso falso! Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma. Pero la opinión, que es insegura y está falta de fundamento, envuelve a quienes de ella se sirven en una red de fracasos inseguros y faltos de fundamen-
12 to. ¿Qué razón, por tanto, impide que llegaran a Helena, cuando ya no era joven, encantamientos que actuaron de modo semejante a como si hubiese sido raptada por la fuerza?

Por tanto la fuerza de la persuasión, en la que se originó su forma de pensar —y se originó, desde luego, por necesidad— no admite reproche alguno, sino que tiene el poder mismo de la necesidad. Pues la palabra que persuade al alma obliga, precisamente a este alma a la que persuade, a dejarse convencer por lo que se dice y a aprobar lo que se hace. En consecuencia, quien la persuadió, en cuanto la sometió a la necesidad, es el culpable. Ella, en cambio, en cuanto obligada por la
13 necesidad de la palabra, goza erróneamente de mala fama. Y que la persuasión, cuando se une a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma, es algo que hay que aprender, ante todo, de los razonamientos de los fisiólogos, los cuales, al sustituir una opinión por otra, descartando una y defendiendo otra, logran que lo increíble y oscuro parezca claro a los ojos de la opinión. Y, en segundo lugar, de las perentorias

---

[144] Las dos artes en cuestión son la poesía y la prosa artística.

argumentaciones de los discursos judiciales, en los que un solo
discurso deleita y convence a una gran multitud, si está escrito
con arte, aunque no sea dicho con verdad. Y, en tercer lugar,
de los debates sobre temas filosóficos en los que se muestra
también la rapidez del pensamiento que hace que las creencias
de la opinión cambien con facilidad. La misma relación guarda 14
el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma
que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del
cuerpo. Pues, al igual que unos fármacos extraen unos humo-
res del cuerpo y otros, otros; y así como algunos de ellos po-
nen fin a la enfermedad y otros, en cambio, a la vida, así tam-
bién las palabras producen unas, aflicción; otras, placer; otras,
miedo; otras predisponen a la audacia a aquellos que las oyen,
en tanto otras envenenan y embrujan sus almas por medio de
una persuasión maligna.

Que ella, pues, si fue persuadida por medio de la palabra, 15
no cometió ninguna falta, sino que fue víctima de circunstan-
cias adversas, ha quedado ya demostrado. Salgo al paso ahora
de la cuarta acusación con la cuarta argumentación. Y ésta es
que si todo fue obra del amor, no le resultará difícil escapar de
la imputación de la culpa en la que, según se dice, incurrió.
Puesto que las cosas que vemos no tienen la naturaleza que
nosotros queremos, sino que cada una de ellas posee la natura-
leza que le correspondió. Y por medio de la vista el alma reci-
be una impronta incluso en su carácter. Por ejemplo, si la vista 16
advierte presencias enemigas, una formación enemiga con
hostil armadura de bronce y hierro —para defenderse, uno, pa-
ra atacar, el otro— al punto se turba y turba también al alma y
de tal manera que frecuentemente se huye aterrorizado por un
peligro futuro como si estuviera ya presente. Así de poderosa
se adentra en nosotros la verdad de este razonamiento, a causa
del miedo procedente de la visión que, cuando llega, induce a
despreocuparse tanto de lo que se juzga correcto por medio de

17 la ley como del bien que se deriva de la victoria. E incluso algunas personas, tras haber tenido una visión terrorífica, se ven privadas hasta del entendimiento que en aquel momento poseían. A tal punto extingue y elimina el miedo la inteligencia. Muchos también cayeron en vanas aflicciones, enfermedades pavorosas y locuras de difícil curación. Tan profundamente grabó la vista en sus conciencias las imágenes de las acciones contempladas. Ciertamente que muchas situaciones que provocan miedo son ahora dejadas de lado, pero esas situaciones
18 preteridas son semejantes a las referidas. Por otro lado, los pintores, cuando a partir de muchos colores y cuerpos crean un solo cuerpo y figura, procuran deleite a la vista. La capacidad de crear estatuas de hombres y de modelar imágenes divinas procura a los ojos una dulce enfermedad. Así algunos espectáculos tienen la capacidad natural de afligir a la vista; otros, en cambio, de encender en ella el deseo. Muchas visiones provocan en muchos hombres el amor y el deseo de muchas accio-
19 nes y cuerpos. Por tanto, si el ojo de Helena, complacido con el cuerpo de Alejandro, provocó a su alma afán y deseo de amor, ¿qué puede haber de extraño en ello? Si amor es un dios, ¿cómo podría ser capaz de apartar y repeler la potencia divina de los dioses quien es inferior a ellos? Y si se trata de una enfermedad humana y de un desvarío de la mente, no debe, en tal caso, ser censurado como una falta, sino considerado un infortunio. Se marchó, como lo hizo, por las asechanzas de su alma y no por los proyectos de su mente; por la fuerza del amor, no por los recursos del arte.

20 ¿Como puede, en consecuencia, considerarse justo el reproche hecho a Helena, quien, enamorada o persuadida por la palabra o raptada por la fuerza u obligada por la necesidad divina, obró como obró? En cualquier caso queda libre de la acusación.

Quité con mi discurso la infamia sobre una mujer; perma- 21
necí dentro de los límites de la norma que me propuse al comienzo del discurso: intenté remediar la injusticia de un reproche y la ignorancia de una opinión. Quise escribir este discurso como un encomio de Helena y un juego de mi arte.

DEFENSA DE PALAMEDES[145]

11a. Tanto la acusación como la defensa implican una de- 1
cisión que no tiene que ver con la muerte. Ya que a muerte ha

[145] Palamedes es el paradigma de héroe cultural. A él se le atribuía la invención del alfabeto y del juego de damas. Su enemistad con Ulises venía de antiguo, de cuando éste intentó eludir sus compromisos y no ir a Troya, fingiéndose loco. Palamedes descubrió, mediante una treta, el engaño (Higino, *Fábulas* 95, 2). En venganza Ulises tramó una conspiración contra él: falsificó una carta de Príamo dirigida a Palamedes, en la que éste aparecía como traidor a los griegos y, para hacer más verosímil la insidia, hizo enterrar una cantidad de dinero bajo su tienda. Ante la evidencia, Palamedes fue condenado a muerte y ejecutado (Higino, *Fábulas* 10). El discurso es un buen ejemplo de *status coniecturalis*, donde se trata de establecer si los hechos tuvieron o no lugar. El método es, al igual que en *Helena*, apagógico: se proponen dos posibilidades y, demostrada la falsedad de una proposición, su contraria es necesariamente verdadera. Para su autenticidad *vid.* nota 127. El discurso, conservado sólo en el manuscrito A, está seriamente dañado no solamente por los avatares de la transmisión manuscrita, sino también por el intento de ajustar su estilo a la *concinnitas* y regularidad del estilo de Isócrates.

Por otra parte, fue en este discurso donde, por vez primera, se utilizó el término *apología*, que hasta entonces había conservado la acepción más general de «narración», en el sentido de defensa. *Vid.* W. Aly, «Herodots Sprache», *Glotta* 15 (1927), 109 ss.

Las pruebas están fundadas en demostraciones lógicas. El método de Gorgias es la demostración apagógica *(ho dià adynátou syllogismós)*. El fundamento del mismo reposa en la constatación lógica que de opuestos contradictorios sólo se puede llegar a una conclusión imposible; en consecuencia, se desarrolla una de las dos alternativas y se afirma la conclusión obtenida como verdadera.

condenado con voto manifiesto[146] la naturaleza[147] a todos los mortales en el mismo día en que nacieron. El riesgo, más bien, radica en el honor o el deshonor: si debo morir justamente o con violencia, cubierto de los más graves oprobios y la más in-
2 famante acusación. Existiendo las dos posibilidades, vosotros tenéis pleno poder sobre una de ellas; yo, sobre la otra. Sobre la justicia, yo; sobre la violencia, vosotros. Podéis, en efecto, darme muerte, si lo queréis, fácilmente. Ya que tenéis también poder en cuestiones en las que, en mi situación, nada puedo.
3 Ahora bien, si mi acusador, Ulises, sea porque tuviera constancia fehaciente de que yo traicionaba a Grecia en favor de los bárbaros, sea porque creyera, al menos, que así era la realidad, hubiera presentado su acusación por amor a Grecia, habría sido un hombre excelente. ¿Pues cómo no habría de serlo

---

La estructura del discurso es la siguiente: 1. Proemio (1-5): introducción en la que se omite la *diégēsis* o narración de los hechos por ser bien conocidos. 2. Demostración (6-21) o *apódeixis*: demostración de la tesis sostenida, con partes bien marcadas que comienzan en 7, 8, 11, 13. 3. *Tà pròs antídikon* (22-26): preguntas dirigidas a la parte contraria y que en este discurso es mero recurso oratorio, ya que no se obtienen respuestas reales. 4. *Antikatēgoríai* (27): acusaciones que el acusado hace al acusador. En este discurso se omiten para enfatizar la magnanimidad de Palamedes. 5. *Tà pròs toùs dikastás* (28-36): consideraciones, a modo de conclusión, dirigidas al jurado. 6. *Hypómnēsis* (37): conclusión en la que, con una breve fórmula, se resumen los argumentos de la defensa.

[146] En el sistema judicial ateniense el voto emitido por los jueces era secreto. Cf. Glotz, *La Cité grecque*, págs. 255 s.

[147] Para esta idea de la Naturaleza como potencia personificada, cf. Eurípides, *Troyanas* 886. Tras la personificación de la naturaleza se oculta una concepción animista del mundo, cuya consecuencia última fue la visión teológica de Diógenes de Apolonia, según la cual todo se explica en función del bien del hombre. *Vid.* J. Zafiropoulos, *Diogène d'Apollonie*, París, 1956, págs. 100 ss.

quien salva a su patria, a sus progenitores, a Grecia entera y,
además, castiga al culpable? Mas si, movido por la envidia, la
intriga o la maldad, urdió esa acusación, así como por aquellas
razones hubiera sido un hombre excelente, por éstas sería un
hombre abyecto. ¿Por dónde comenzar a hablar de ello? ¿Qué 4
debo decir primero? ¿Hacia qué punto de la defensa debo vol-
verme? Bien cierto es que una acusación infundada provoca
un aturdimiento evidente y fuerza es que, por causa del atur-
dimiento, no encuentre el camino de las palabras, a no ser que
aprenda alguna cosa de la verdad misma y de la precaria si-
tuación en que me encuentro, maestros ambos más peligrosos
que inventivos. Ahora bien, que el acusador me acusa sin tener 5
constancia clara de los hechos, es algo que con toda certeza sé
yo. Pues tengo clara conciencia de no haber realizado ningún
acto como aquel de que se me acusa y tampoco sé cómo po-
dría conocer alguien como existente lo que no ha sucedido.
Mas, si presentó la acusación en la creencia de que los hechos
son así, yo os mostraré que no dice la verdad por medio de
dos argumentos, a saber: que, ni si hubiese querido, habría
podido, ni, si hubiese podido, habría querido acometer tales
acciones.

Me dirijo primero al argumento de que no tengo poder pa- 6
ra llevar a cabo esa traición. Habría sido necesario, en efecto,
que la traición hubiese tenido, ante todo, un principio y el
principio habría sido una conversación. Porque es necesario
que medien palabras antes de realizar acciones futuras. Ahora
bien, ¿cómo pueden mediar palabras si no tiene lugar un en-
cuentro? Mas ¿de qué modo podría haber tenido lugar un en-
cuentro, toda vez que ni él me envió una persona en su nombre
ni nadie fue a verlo en el mío? Y tampoco intervino un mensa-
je por medio de un escrito, al no haber nadie que lo llevara. Pe- 7
ro imaginemos posible que ello sucediera con un encuentro.
He aquí que yo me encuentro con él y él se encuentra conmigo

por algún procedimiento. ¿Quién soy yo y quién aquel con el que me encuentro? Un griego con un bárbaro. ¿Cómo puedo entenderlo y hablarle? ¿Acaso a solas los dos? No comprenderemos, en tal caso, nuestros mutuos discursos. ¿Mediante un intérprete, tal vez? En ese supuesto, interviene una tercera persona como testigo de planes que necesitan mantenerse en se-
8 creto. Pero admitamos que sucedió así, aunque no sucediese. Hubiese sido preciso que, tras nuestro encuentro, nos hubiésemos exigido y dado una garantía. ¿Cuál habría sido, en tal caso, esa garantía? ¿Un juramento, quizás? ¿Quién iba a estar dispuesto a confiar en mí, un traidor? ¿Rehenes, acaso? ¿Quiénes? En mi caso tendría que haber entregado a mi hermano[148] (puesto que no disponía de otra persona); el bárbaro, a alguno de sus hijos. De ese modo yo habría tenido una garantía suma de su parte y él de la mía. Pero, si así hubiese sucedido, el intercambio habría sido palmario para todos nosotros.
9 Alguien podrá sugerir que nos dimos garantía mediante dinero, dándomelo él y aceptándolo yo. ¿Poco dinero, tal vez? No, porque no es verosímil recibir poco dinero a cambio de grandes servicios. ¿Mucho entonces? ¿Cómo se hizo, en tal caso, el transporte? ¿Cómo podría haberlo transportado una sola persona? ¿O fueron muchas? Si hubieran sido muchas, muchos testigos habría habido de la conspiración; si hubiese sido una sola persona, no habría sido mucho el dinero transportado.
10 ¿Lo transportaron de día o de noche? Si de noche, son muchos y próximos los puestos de vigilancia, que no es posible cruzar sin ser advertidos. ¿Fue, entonces, de día? La luz, empero, es enemiga de tales acciones. Aun así, admitamos esta posibilidad. ¿Sucedió que yo hice una salida y recibí el dinero o que el que lo traía logró entrar? Las dos posibilidades son inviables.

[148] No conocemos la tradición mítica que Gorgias siguió. En todo caso, diversas fuentes dan a Palamedes dos hermanos, Éax y Nausimedonte.

Si hubiera tomado el dinero, ¿cómo habría podido ocultarlo a propios y extraños? ¿Dónde podría haberlo puesto? ¿Cómo podría haberlo guardado? Si me lo hubiera gastado, me habría delatado; si no lo hubiera gastado, ¿qué beneficio habría obtenido de ese dinero? Pero admitamos que sucedió lo que no 11
sucedió. Nos reunimos, hablamos, nos entendimos, recibí dinero de ellos, lo recibí sin que nadie se apercibiera, logré ocultarlo. Debía finalmente poner en ejecución todo aquello por lo que se habían realizado estas intrigas. Ahora bien, ésta es una cuestión aún más insoluble que las suscitadas hasta ahora, a saber: la realización de la acción debí de llevarla a cabo yo solo o con la ayuda de otros. No era, sin embargo, la empresa misión para una sola persona. ¿Con la ayuda de otros, entonces? ¿De quiénes? Evidentemente de gente con la que tengo trato[149]. ¿Libres o esclavos? La gente libre con quien tengo trato sois vosotros. Ahora bien, ¿quién de vosotros tiene constancia de ello? Que hable. ¿Cómo puede, por otra parte, creerse que lo hice con la ayuda de esclavos? Por propia voluntad delatan ellos para obtener la libertad u obligados a ello por el rigor de la tortura[150]. Y, por otro lado, ¿cómo se habría 12
llevado a cabo la empresa? Es claro que hubiese sido preciso introducir a enemigos más fuertes que vosotros. Lo cual era imposible, porque, ¿cómo podría haberlos introducido? ¿Acaso, a través de las puertas? No, porque no estaba en mis manos abrirlas o cerrarlas, ya que sólo tienen poder para ello sus vigilantes. ¿Por encima del muro, tal vez, mediante una escalera? En modo alguno, ya que todo el lugar estaba cubierto de centinelas. ¿Abriendo, acaso, una brecha en la muralla? Eso

[149] Hay una ambigüedad en el texto griego, dado que *synóntōn* puede valer tanto para «amigos» como «conjurados».

[150] En el procedimiento judicial ateniense los esclavos podían ser sometidos a tortura para obtener la confesión del delito, en caso de ser acusados, o garantizar la veracidad de su deposición, si intervenían como testigos.

habría sido manifiesto para todos. Pues al aire libre —ya que es un campamento— se hace la vida bajo las armas, en la que todos ven todo y todos son vistos por todos. De modo que me habría resultado absolutamente imposible por todos los con-
13 ceptos llevar a cabo toda la empresa. Examinad conmigo también esta cuestión: ¿por qué razón me habría convenido el desear llevar a cabo la acción, en el caso de que hubiese tenido capacidad para realizarla? Porque nadie está dispuesto gratuitamente a arrostrar los mayores peligros ni a ser malvado en el grado sumo de maldad. ¿Por qué, entonces? —He aquí que retorno de nuevo a esta cuestión—. ¿Para hacerme con el poder absoluto? ¿Sobre vosotros o sobre los bárbaros? Mas sobre vosotros, imposible, ya que, al ser tantos y tan ilustres, están de vuestro lado las mejores condiciones, las virtudes de vuestros antepasados, riqueza sin cuento, hazañas personales, cora-
14 je de espíritu, soberanías sobre ciudades. ¿Sobre los bárbaros, entonces? ¿Quién me entregará, empero, el poder? ¿Y con qué fuerza podré yo, un griego, detentar efectivamente ese poder sobre unos bárbaros, el poder de uno solo sobre muchos? ¿Por la persuasión o por la violencia? Porque ni ellos estarán dispuestos a dejarse convencer ni podría yo obligarlos a ello. ¿O por ventura se entregarán a mi voluntad por voluntad propia, recompensando de ese modo el precio de mi traición? Haría falta una enorme simpleza para confiar y aceptar un acuerdo de esa naturaleza. Ya que ¿quién podría preferir la esclavitud a
15 la realeza, al poder absoluto la más absoluta sumisión? Alguien podrá argüir que fue por deseo apasionado de riqueza y dinero por lo que intenté la traición. Ahora bien, de dinero poseo una cantidad suficiente y de otros muchos bienes no tengo necesidad alguna. Mucho dinero necesitan, en efecto, los que mucho gastan, que no son los que saben dominar los placeres naturales, sino quienes son esclavos de ellos y buscan adquirir honores gracias a su riqueza y magnificencia. Ninguna de esas

debilidades, sin embargo, me es propia. Como testigo fidedig-
no de que digo la verdad os presentaré mi vida pasada. Y de
ese testigo sois testigos vosotros. Pues, al convivir conmigo,
sois también conscientes de ello. Y ciertamente que no em- 16
prendería por razón de honor un hombre acciones de esa natu-
raleza, con tal de que fuera medianamente sensato. Ya que es
en la virtud y no en la perversidad donde se originan los hono-
res. Y a un traidor a Grecia, ¿cómo podría otorgársele algún
honor? Pero es que, además, no andaba yo falto de honores:
honrado era, en efecto, en razón de las más honrosas cualida-
des por los hombres más honorables, por vosotros, en razón de
mi sabiduría. Y cierto que tampoco por deseo de seguridad 17
tramaría nadie una intriga como ésa. Ya que el verdadero trai-
dor es enemigo de todos, de la ley, la justicia, los dioses y el
conjunto de la humanidad. Transgrede, en efecto, la ley; di-
suelve la justicia; corrompe a la multitud y deshonra a la divi-
nidad. Quien vive una existencia de esa naturaleza, expuesta a
los mayores peligros, no tiene seguridad. ¿Con el deseo, qui- 18
zás, de ser útil a sus amigos o de causar daño a sus enemigos?
Porque por esos motivos alguien podría obrar injustamente. A
mí, empero, me habría sucedido exactamente lo contrario: ha-
bría hecho daño a mis amigos y beneficiado a mis enemigos.
Esa acción, por tanto, no habría reportado la obtención de be-
neficio alguno. Y, de otro lado, nadie trama insidias deseoso
de sufrir por ello. Queda aún la posibilidad de que obrara por 19
escapar de un temor, un trabajo o un peligro. Nadie podría, sin
embargo, decir que cualquiera de esas posibilidades conviene
a mi persona. Por uno de estos dos motivos, en efecto, hacen
todos todo lo que hacen: en persecución de alguna ganancia o
por escapar a un castigo. Todas las intrigas que se traman por
razones diferentes a las expuestas [son fruto de la locura. Y,
por otro lado, cuántos males] me habría causado a mí mismo,
si las hubiera tramado, no es nada oculto. Porque, al traicionar

a Grecia, me habría traicionado a mí mismo, a mis padres, a mis amigos, la gloria de mis antepasados, los santuarios patrios, las tumbas y a una patria que es la más grande de Grecia. Y todo lo que es más valioso para todos, lo habría puesto en
20 manos de los agraviados. Considerad también este argumento: ¿cómo no me hubiera resultado imposible la vida, si hubiera realizado esa intriga? ¿A dónde hubiera debido, en tal caso, dirigirme? ¿A Grecia, tal vez? ¿Para recibir el castigo de mis víctimas? ¿Quién de entre los damnificados se habría abstenido de vengarse de mí? ¿O hubiera debido permanecer entre los bárbaros, indiferente a todo lo que es más importante y privado del más precioso honor, arrastrando, en medio de la más vergonzosa infamia, una vida que habría tirado por la borda las fatigas del pasado sufridas en aras de la virtud? Y todo ello por mi propia culpa; circunstancia ésa que resulta ser la más vergonzosa para un hombre: ser desgraciado por su propia causa.
21 Pero es que ni siquiera entre los bárbaros habría encontrado confianza. ¿Cómo podría encontrarla entre quienes habían compartido conmigo la certidumbre de que yo había cometido la acción más desleal, el haber entregado a mis amigos a sus enemigos? Y, privado de confianza, la vida resulta invivible. Porque cuando se ha perdido la fortuna o se ha sido desposeído del poder o desterrado de la patria, alguien puede acogerte hospitalariamente. Pero el que ha perdido la confianza depositada en él ya no puede volver a recuperarla. Que no habría, en conclusión, querido, aunque hubiera podido, ni habría podido, aunque hubiera querido, traicionar a Grecia, ha quedado ya de manifiesto por las razones anteriormente aducidas.

22 Y quiero, tras esos argumentos, debatir directamente con mi acusador[151]. ¿En qué basa su confianza un hombre como tú

[151] En realidad esta sección es un artificio para dar al discurso una apariencia de realidad. Efectivamente, en los debates judiciales atenienses el acusado podía dirigirse directamente al acusador para interrogarlo sobre aspectos

para acusar a otro como yo? Vale la pena dejar absolutamente claro qué clase de hombre eres tú y cuál la naturaleza de tus acusaciones; cuán indigno de pronunciarlas contra alguien que no es merecedor de ellas. En tal sentido, ¿me acusas porque tienes un conocimiento exacto de los hechos o por una suposición? Porque si tu conocimiento es tal, se debe a haber visto o haber participado o haberte informado por alguien que participara. Pues bien, si viste, desvela a éstos el modo, el lugar, el momento, cuándo, dónde, cómo viste. Y si participaste, eres reo de las mismas acusaciones; y, si lo oíste de alguien que participó, quienquiera que sea, que venga en persona, que se haga presente y preste testimonio. Porque de ese modo la acusación, con la garantía de un testimonio, será más digna de crédito. Ya que, hasta ahora, al menos, ninguno de nosotros dos ha presentado un testigo. Afirmarás quizás que es igual el 23
hecho de que tú no presentes testigos de que los hechos han acontecido, según sostienes, que el que no los presente yo de que no han acontecido. Y, sin embargo, no es igual. Porque lo que no ha acontecido es, en cierto modo, imposible de atestiguar. Sobre lo que ha acontecido, en cambio, no sólo no es imposible, sino que incluso es fácil y no sólo fácil sino [también necesario. Sin embargo] a ti no te fue posible encontrar no sólo testigos, sino ni tan siquiera falsos testigos, mientras que a mí no me es posible encontrar ni a unos ni a otros. Que 24
no conoces, consecuentemente, los hechos de que me acusas es algo evidente. La posibilidad que queda es que [sin] conocerlos, los supones. ¿Es, por tanto, en tu impudicia suma, confiando en una suposición, hecho que no merece confianza alguna, y sin conocer ciertamente la verdad, como te atreves a

---

concretos y naturalmente inconsistentes o indemostrables de su acusación. Cf. Platón, *Apología* 128 ss. y Jenofonte, *Apología* 19 ss. Las preguntas de Palamedes, por el contrario, siguen basándose en argumentos exclusivamente lógicos.

acusar a un hombre de un delito de pena capital? ¿Qué crimen que merezca tal castigo sabes, con certeza plena, que haya cometido? Cierto es que hacer suposiciones sobre cualquier asunto es facultad común a todos, y en eso no eres tú en nada más sabio que los demás. Sin embargo, no se debe dar crédito a los que hacen suposiciones, sino a los que saben, ni considerar más digna de fe a la opinión que a la verdad, sino, al contrario, a la verdad que a la opinión.

25 Me acusaste, con los discursos que pronunciaste, de las dos cualidades más opuestas, sabiduría y locura, cualidades ambas que no puede poseer una misma persona. En efecto, cuando afirmas que soy sagaz, hábil e ingenioso, me estás acusando de sabiduría; cuando, en cambio, dices que trataba de traicionar a Grecia, de locura. Porque locura es intentar acciones imposibles, inconvenientes, inmorales, de las que se seguirán daño para los amigos, beneficio para los enemigos y expondrán la vida de uno al oprobio y al fracaso. Ahora bien, ¿qué confianza debe concederse a un hombre como ése, que, en el término de un solo discurso, ante los mismos hombres, sobre los mismos hechos, tan dispares razones pronuncia?
26 Quisiera inquirir de ti si a los hombres sabios los consideras insensatos o prudentes. Porque, si insensatos, novedosa sería la apreciación, pero no cierta. Y, si prudentes, no conviene, desde luego, a los sensatos cometer las más graves faltas y preferir el mal al bien presente. Por tanto, si soy sabio, no erré. Y, si erré, no soy sabio. Y, en conclusión, en las dos alternativas mientes.

27 Aunque puedo, a mi vez, formular acusaciones contra ti por tus muchos y graves crímenes, antiguos y recientes, no quiero hacerlo. Porque [quiero] salir libre de esta acusación no por tus crímenes, sino por mis méritos. Eso era todo contigo.

28 Y a vosotros, jueces, quiero deciros sobre mí algo que puede acarrearme inquina, pero que es verdadero, consideraciones que no serían convenientes para alguien que [no] estu-

viese acusado, pero para un acusado, oportunas. Porque, en este momento, debo dar razón ante vosotros y rendir cuenta de mi vida pasada. Os ruego, por tanto, en caso de que traiga a vuestro recuerdo alguna buena acción por mí realizada, que nadie quiera ahorrarme mis palabras, sino que considere inevitable que quien ha sido objeto de falsas y terribles acusaciones debe decir también algunos de sus méritos ante vosotros que los conocéis bien. Y ello es precisamente lo más agradable para mí. Pues bien, el primer mérito y el segundo y el más impor- 29
tante es que absolutamente toda mi vida pasada, desde el comienzo hasta el fin, está limpia de culpa, pura de toda acusación. Nadie podría, en efecto, formular sobre mí ante vos-otros ninguna acusación verdadera de maldad. Porque es que ni siquiera el propio acusador ha aportado prueba alguna de las acusaciones que ha pronunciado. En este sentido, su discurso equivale a una injuria sin pruebas. Podría afirmar y, al 30
afirmarlo, no mentiría ni podría ser desmentido, no sólo que estoy libre de culpa, sino que soy un insigne benefactor de vosotros y de los griegos y de toda la humanidad, no sólo de la presente sino [también] de la futura. ¿Quién habría podido convertir, desde su anterior desvalimiento, en rica la vida humana y en ordenada de su prístino desorden, inventando tácticas bélicas, un medio eficacísimo para el dominio de otros; leyes escritas, guardianes de la justicia; las letras, instrumento del recuerdo; medidas y pesos, útiles medios de intercambio en el comercio; el número, custodio del dinero; las antorchas, poderosos y velocísimos mensajeros; los dados, inocente medio de diversión? ¿Cuál es la razón de que os haya recordado todo ello? Porque quiero, [de un lado,] demostraros que mi 31
atención está puesta en cuestiones de ese tipo, y, de otro, proporcionaros una prueba de que me mantengo alejado de acciones vergonzosas y perversas. Pues quien presta atención a cuestiones como aquéllas es imposible que las preste a accio-

nes como éstas. Mi pretensión es que, si en nada yo os he perjudicado, no sea tampoco yo perjudicado por vosotros.

32 Pero es que tampoco merezco yo ser maltratado por causa de mis otras actividades, ni por parte de los jóvenes ni por parte de los viejos. A los viejos no les causo yo aflicción, y a los jóvenes no dejo de serles útil. No siento envidia de quienes triunfan, y sí, en cambio, tristeza de quienes fracasan. No desprecio la pobreza ni valoro la riqueza por encima de la virtud, sino la virtud sobre la riqueza. No soy inútil en el consejo ni flojo en el combate, cumpliendo lo que se me ordena, obediente a los jefes. Cierto es que no es tarea mía el hacer mi propio elogio. La presente circunstancia me ha obligado, sin embargo, tanto más ante las acusaciones que sobre mí pesan, a hacer mi defensa por todos los medios a mi alcance.

33 Queda, por último, deciros una palabra sobre vosotros mismos. Dicha ésta pondré fin a mi defensa. Las palabras que mueven a la piedad, las súplicas y ruegos a los amigos son eficaces cuando el juicio depende de la multitud. Cuando depende de vosotros, que sois, y de ello tenéis fama, los primeros entre los griegos, debo persuadiros no con peticiones de ayuda a los amigos, ni con súplicas ni palabras que muevan a la piedad, sino con la máxima evidencia de lo justo, enseñándoos la verdad, sin engaños, es como debo defenderme de esa acusa-
34 ción. En cuanto a vosotros, es preciso que no prestéis más atención a las palabras que a los hechos, ni concedáis más valor a las acusaciones que a sus refutaciones y que no consideréis que un tiempo breve es un juez más sabio que uno largo ni valoréis la calumnia como más digna de fe que la experiencia. Porque de hombres honestos es, en toda circunstancia, poner un cuidado extremo en guardarse del error, pero en las ocasiones irremediables aún más que en las que tienen remedio. Porque tales situaciones son remediables con previsión; con arrepentimiento, en cambio, son insalvables. Y una de tales

ocasiones se da cuando a un hombre lo juzgan otros hombres
por un delito capital. Que es exactamente el caso que juzgáis.
Pues bien, si fuese posible por medio de las palabras que la 35
verdad de los hechos se tornara pura [y] manifiesta a los
oyentes, fácil sería la decisión tan sólo con lo ya dicho. Mas
como no es así, mantened bajo vigilancia a mi persona, aguar-
dad algo más de tiempo y tomad vuestra decisión conforme a
la verdad. Porque grave es el riesgo que corréis, en caso de que
os mostréis injustos, de destruir la fama de que [gozáis] y pro-
curaros, a cambio, [una mala]. Y para los hombres de bien es
preferible la muerte a una fama deshonrosa. Aquélla es el
término de la vida, ésta una enfermedad para la vida. Si me 36
condenáis injustamente, ello resultará manifiesto para muchos.
Puesto que yo [no] soy desconocido, vuestra maldad será co-
nocida y quedará en evidencia ante todos los griegos. Y seréis
vosotros y no mi acusador los que soportéis, manifiesta para
todos, la culpa de vuestra injusticia, ya que la decisión final del
juicio está en vuestras manos. Y no podría producirse un error
más grave que ése. Porque no sólo, con una sentencia injusta,
seríais culpables ante mí y ante mis progenitores, sino que ten-
dríais vosotros mismos conciencia de haber cometido un acto
terrible, que atenta contra las normas de los dioses, de la justi-
cia y de las leyes, al haber condenado a muerte a un aliado,
que ha sido útil a vosotros y benefactor de Grecia, a un griego,
vosotros que sois griegos, sin haber podido probar ninguna
injusticia evidente ni ninguna culpa digna de crédito.

Mis argumentos han quedado ya expuestos y dejo de ha- 37
blar. Recordar concisamente las razones desarrolladas en un
largo discurso tiene sentido ante jueces incapaces. Pero que
vosotros, los primeros griegos entre los griegos primeros, no
hayáis prestado atención ni recordéis lo que se ha dicho, ni si-
quiera merece la pena tomarlo en consideración.

ARTE ORATORIA[152]

Cf. SÁTIRO [cf. A 3]; DIODORO [cf. A 4, 2]; *Escolio a* ISÓCRATES XIII, 19; SÓPATER, *Comentario a la Retórica de Hermógenes* 5, 6 s. Walz

12 [12] ARISTÓTELES, *Retórica* III 18, 1419b 3

Gorgias, en una recomendación acertada, afirmó que hay que destruir la gravedad de los adversarios con el humor y su humor con la gravedad.

13 [13] DIONISIO DE HALICARNASO, *De la composición de las palabras* 12, p. 84

Ningún rétor ni filósofo, hasta el momento, ha definido el arte de la «ocasión»[153], ni siquiera aquel que, por vez primera, intentó escribir sobre ella, Gorgias de Leontinos, escribió nada digno de ser tenido en cuenta.

14 ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas* 34, 183b 36

La educación impartida por aquellos que cobraban por la enseñanza de los discursos erísticos era semejante a la del tratado de Gorgias[154]. De hecho, unos entregaban, para ser

[152] Es más que dudoso que Gorgias compusiera una *tékhnē* o tratado de oratoria y, en caso de que así fuese, resulta difícil hacerse idea de su contenido, ¿un tratado técnico, quizás, que contenía discursos modelos como *Helena* y *Palamedes*? *Vid.* KERFERD, *The Sophistic Movement*, pág. 45, que propone como título para la obra *tékhnē* o *perì kairoû* y SCHMID, *Griech. Literatur* III, pág. 77. Cf. COLEMAN, *art. cit.*

[153] Para *kairós vid.* nota 29.

[154] El pasaje sugiere que el *Arte oratoria* contenía discursos epidícticos, semejantes quizás a los conservados *Helena* y *Palamedes*.

aprendidas de memoria, piezas oratorias, los otros, cuestionarios, temas ambos en los que unos y otros creían que recaerían, la mayor parte de la veces, las argumentaciones recíprocas. Por esa razón, la enseñanza de los que estudiaban con ellos era rápida, pero falta de arte. Ya que creían educar, ofreciendo no el arte, sino los resultados del arte, de modo semejante a como si alguien prometiera transmitir la ciencia de evitar que no duelan los pies, y no enseñara, consecuentemente, el arte del calzado ni el modo de procurarse los instrumentos del oficio, sino que entregara muchas clases de calzados de todo género.

Cf. Platón, *Fedro* 261a-c

—Sócrates: ¿No es, acaso, en general, el arte retórica... una suerte de psicagogía por medio de palabras... en los tribunales y en todas las demás reuniones públicas? —Fedro: Se habla y se escribe, valiéndose del arte oratoria, sobre todo, en los procesos, pero se habla también de ese modo con ocasión de los discursos públicos. Que su ámbito sea aún mayor no lo he oído nunca. —Sócrates: ¿Es que sólo has oído hablar de las artes oratorias que Néstor y Ulises compusieron en sus momentos de ocio, bajo las murallas de Ilión, y no te han llegado noticias de las obras de Palamedes? —Fedro: Sí, por Zeus, he oído hablar de las obras de Néstor, a no ser que nos disfraces a Gorgias como un Néstor, y a un Trasímaco y un Teodoro como un Ulises.

ESCRITOS INCIERTOS

15 [15] Aristóteles, *Retórica* III 1405b 34

La frialdad en el estilo se produce en cuatro casos: en las palabras compuestas... del modo en que Gorgias acuñó «aduladores-que-mendigando-viven-de-su-ingenio» y «perjurando» y «bien-jurando».

16 [16] Aristóteles, *Retórica* III 1406b 5

Y hay aún un cuarto caso de frialdad de estilo que se produce en el uso de las metáforas... Por ejemplo, Gorgias [habló] de experiencias «verdes y plenas de sangre»[155]. O bien «tú hiciste siembra vergonzosa de ello y recogiste perversa cosecha». Es excesivamente poético.

17 [8] Aristóteles, *Retórica* III 17, 1418a 32

En los discursos epidícticos hay que variar el discurso por medio de elogios, como hace Isócrates. De hecho, siempre introduce uno. Y aquel dicho de Gorgias de que la palabra nunca le abandonaba viene a significar lo mismo. Si, por ejemplo, habla de Aquiles[156], alaba a Peleo, después a Áyax, después al dios e igualmente a la hombría que realiza tal o cual hazaña y tiene tal naturaleza.

18 [24] Aristóteles, *Política* I 13, 1260a 27

*[Se engañan a sí mismos los que dicen en general que la virtud es el bienestar del alma o una conducta correcta o cualquier afirmación de este estilo.] Mucho más sentido tienen los que hacen una enumeración de las virtudes, como es el caso de Gorgias, que los que la definen de aquel modo.

19 Platón, *Menón* 71e [habla Menón refiriéndose a Gorgias 71d]

En primer lugar, si quieres la virtud de un hombre, es fácil [decir] que en esto consiste la virtud de un hombre: en ser capaz de intervenir en los asuntos de la ciudad y, con su intervención, hacer bien a sus amigos, mal a sus enemigos, y cui-

---

[155] Sigo en este punto la lectura *énaima* del códice *Par. gr.* 1741 adoptada por Untersteiner, frente al *ánaima* («sin sangre») de los demás manuscritos.

[156] Del ejemplo no se infiere necesariamente que Gorgias compusiera un *Elogio de Aquiles*, como quería Blass (*Die attische Bereds.*, pág. 62).

darse él mismo de no sufrir nada de ese tipo[157]. Pero si es la virtud de una mujer lo que quieres, no es difícil explicar que debe administrar bien la casa, conservando sus pertenencias y obedeciendo a su marido. Distinta, en cambio, es la virtud del joven, sea varón o hembra, y la del anciano, tanto si es libre como si es esclavo. Y existen muchísimas otras formas de virtud, de modo que no es ninguna dificultad decir en qué consiste. Por tanto, en cada una de nuestras acciones y en cada momento de nuestra vida hay una virtud particular para cada acción y cada uno de nosotros. Y lo mismo, creo, Sócrates, sucede con el vicio.

20 [19] PLUTARCO, *Cimón* 10

Gorgias de Leontinos cuenta que Cimón se procuraba dinero para gastarlo y lo gastaba para conseguir honor.

21 [27] PLUTARCO, *De la adulación y la amistad* 23, p. 64c

El amigo, a diferencia de lo que pensaba Gorgias, considerará que su amigo debe hacerle favores justos, en tanto que él deberá prestarle a aquél muchos servicios, incluso si no son justos.

22 [25] PLUTARCO, *De las virtudes de las de mujeres* p. 242f

Más agudo nos parece Gorgias, cuando exhorta a que sea conocida de muchos no la belleza sino la reputación de la mujer.

---

[157] La *areté*, en la concepción tradicional griega, era la manifestación de la excelencia cívica, que se hacía patente en la capacidad de ofrecer beneficios a los amigos y causar daño a los enemigos. Para las diferentes concepciones de la «virtud» *vid.* PLATÓN, *Laques* 190c-199.

23 [21] PLUTARCO, *De la gloria de los atenienses* 5, p. 348

La tragedia floreció y gozó de fama, al ser un espectáculo maravilloso para los ojos y los oídos de los hombres de la época y al prestar a los mitos y pasiones que representaba un engaño que, como Gorgias dice, quien lograba producirlo era más justo que el que no lo lograba y el engañado más sabio que quien no lo era[158]. En efecto, el que lograba engañar era más justo porque, habiendo prometido el engaño, conseguía producirlo. El engañado, más sabio, porque el ser que no está falto de sensibilidad se deja conquistar mejor por el placer de las palabras.

***23a** PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 15

Simónides[159]... a quien le había preguntado: «¿Por qué son los tesalios los únicos a los que no engañas?», respondió: «Son demasiado ignorantes para ser engañados por mí».

24 [22] PLUTARCO, *Cuestiones convivales* VII 10, 2, p. 715e

Gorgias dijo que uno de sus dramas [de Esquilo], *Los Siete contra Tebas*, estaba lleno de Ares[160].

25 PROCLO, *Crestomatía* p. 231, 14 Westph.

Helánico [*FGH*, 4 F. 5 b], Damastes [*FGH*, 5 F. 11b] y Ferécides [*FGH*, 3 F.167] hacen remontar su linaje [el de Homero] a Orfeo... Gorgias de Leontinos a Museo.

---

158 *Vid.* nota 140.

159 Untersteiner, siguiendo a Wilamowitz, considera que el dicho fue erróneamente transferido de Gorgias a Simónides. *Vid.*, sin embargo, A. B. VAN GRONINGEN, «Simonide et les Thessaliens», *Mnemosyne* I (1948), 1-7.

160 *Vid.* nota 10. Cf. ARISTÓFANES, *Ranas* 1021, lo que plantea la cuestión de si Aristófanes tomó las palabras de Gorgias o bien sucedió al revés. *Vid.* PFEIFFER, *Historia de la Filología Clásica*, pág. 98.

26 PROCLO, *Comentario a los Trabajos de Hesíodo* 758

Simplemente no es verdad lo que decía Gorgias. Decía que el ser no se manifiesta si no coincide con la apariencia y que la apariencia es débil si no coincide con el ser.

27 [18] *Escolio T a* HOMERO, *Ilíada* IV, 450 [p. 154, 29 Maass]

Y Gorgias: «Se mezclaban a las súplicas amenazas y a las plegarias, lamentos».

TESTIMONIOS DE DUDOSO VALOR

ONOMÁSTICO

27a PÓLUX [*Prefacio Léxico* IX. Cf. I 145][161]

28 [0] *Sentencias sirio-griegas* trad. por Ryssel [*Rhein. Mus.* 51, 1896, 540, n. 34]

Gorgias [?, siriaco Gorgonias] dijo: la singular belleza de algo que está oculto se muestra cuando los pintores diestros no pueden representarla con sus probados colores, ya que su trabajo y su enorme empeño constituyen un maravilloso testimonio de cuán poderoso es su misterio. Y cuando las distintas etapas de su trabajo han llegado a término, le dan nuevamente, con su silencio, la corona de la victoria. Lo que, por el contra-

[161] No hay razones para dudar de la autenticidad de la noticia. *Vid.* V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, París, 1940, pág. 7, n. 3. Cf., sin embargo, PFEIFFER (*Historia de la Filología Clásica*, pág. 96, n. 162) que duda de la autenticidad de la noticia de Pólux y piensa en una confusión con Gorgias el ateniense.

rio, ninguna mano coge ni nigún ojo ve, ¿cómo puede expresarlo la lengua o percibirlo el oído de quien escucha?[162].

29 [0] *Gnomologio Vaticano* 743, n. 166 [ed. Sternbach *Wien. Stud.* X 36]

El orador Gorgias decía que quienes descuidaban la filosofía, para dedicarse a las ciencias especiales, se asemejan a los pretendientes, que, aunque querían a Penélope, se unían a sus esclavas.

30 [0] *Gnomologio Vaticano* 743, n. 167 [*op. cit.* 37]

Gorgias dijo que los oradores se parecían a las ranas. Éstas croan en el agua, aquéllos junto a la clepsidra[163].

31 [0] Sópater, *Retórica griega*, VIII 23 W

Gorgias decía que el sol es un trozo de hierro incandescente[164].

C. IMITACIONES

1 Platón, *Banquete* 194e-197e [discurso de Agatón sobre Eros. Parodia del estilo de Gorgias]

—Sócrates: Tu discurso me traía a la memoria a Gorgias, de forma que me ha ocurrido exactamente aquello que narra Homero. Tenía miedo de que Agatón, al final de su discurso,

[162] *Vid.* Schmid, *Griech. Literatur* III, pág. 71, n. 4. El sentido parece ser: del mismo modo que la lengua puede expresar sólo las representaciones que se perciben por el oído y no las que se manifiestan por otros órganos de los sentidos, así tampoco consigue la pintura expresar ciertas bellezas ocultas.

[163] Cf. nota 20.

[164] Cf. Anaxágoras (A 19 D. K.) y Eurípides, *Faetón* frag. 783 N y Critias B 25, 35.

enviara contra el mío la cabeza de Gorgias[165], hábil en hablar, y, tras dejarme sin voz, me convirtiera en piedra. Tras la pausa 185c
de Pausanias[166] —los artistas de la palabra me [Apolodoro] enseñan a hablar de ese modo simétrico...

2 [17] JENOFONTE, *Banquete* 2, 26

Si los esclavos nos escancian, en copas pequeñas, pequeñas gotas, por expresarme también yo con expresión gorgiana.

---

[165] Juego de palabras entre el nombre de Gorgias y la expresión homérica *gorgeían kephalén* «cabeza de Gorgona», que vale tanto como «cabeza de mirada terrible y paralizante».

[166] Hay también un juego de palabras entre el nombre propio de Pausanias y el verbo *paúomai* «cesar, dejar [de hablar]».

LICOFRÓN
[83 D. K.]

1 Aristóteles, *Metafísica* VIII 6, 1045b 8ss.

Los que hablan de participación no saben cuál es la causa ni en qué consiste dicha participación. Otros hablan de una comunión [del alma], como Licofrón, que afirma que la ciencia es una comunión del saber con el alma. Alejandro de Afrodisia, *Comentario al pasaje.* Otros afirman que [hay] una comunión con el alma, como el sofista Licofrón, que definía la ciencia como comunión del saber con el alma. Mejor y más exacta habría sido la definición, si se hubiera redactado, más o menos, en estos términos: la ciencia, comunión del saber con el alma. Ya que a la pregunta de cuál es la razón de que la ciencia y el alma sean una sola cosa, Licofrón respondía que la comunión.

2 Aristóteles, *Física* I 2, 185b 25

También los últimos filósofos antiguos [Eleáticos, Heráclito] se desvelaban para que el mismo objeto no les resultara ser, al mismo tiempo, uno y múltiple. Por ello, unos suprimieron el «es», como Licofrón[1]; otros, en cambio,

[1] Un pasaje de Temistio (6, 28) nos ilustra bien la dificultad que la cópula suscitaba a Licofrón. *Esti* puede funcionar tanto como verbo copulativo en la frase *Sōkrátēs leukós esti* (Sócrates es blanco), como una pre-

modificaban la expresión, de forma que no decían «el hombre es blanco», sino «ha quedado blanco»..., siempre sin el «es», para no convertir lo uno en múltiple.

3 Aristóteles, *Política* III 9, 1280b 8

La sociedad resulta ser una alianza militar que se diferencia sólo espacialmente de las otras alianzas con pueblos alejados; y la ley, un acuerdo o, tal como la definió el sofista Licofrón, un garante[2] de los derechos recíprocos, incapaz, sin embargo, de convertir a los ciudadanos en buenos y honestos.

4 Aristóteles, frag. 91 Rose (= Estobeo, *Florilegio* IV 29, p. 710 H)

Quiero decir esto: ¿Es, acaso, [la nobleza] una cualidad propia de las personas ilustres y valiosas o, como escribió el

dicación de existencia; *Sōkrátēs ésti* (Sócrates existe). Para evitar las complicaciones dialécticas derivadas del doble uso, Licofrón admitía sólo el uso existencial. El otro procedimiento, al que Aristóteles alude y que fue utilizado quizás por Antístenes y las escuelas de Mégara y Eretria, consistía en utilizar el perfecto, cuyo valor aspectual es el de denotar el contenido verbal después de su término. *Vid.* M. S. Ruipérez, *Structure du système des aspects et des temps du verbe grec ancien*, trad. franc., París, 1982, pág. 74; de ahí nuestro intento de traducción de *leleúkōtai* como «ha quedado blanco».

[2] A pesar del término *synthḗkē*, que es de Aristóteles y no de Licofrón, no puede afirmarse, como hace Untersteiner *(comm. ad loc.)*, que éste sea el primer testimonio de una teoría del contrato social. Según Aristóteles, la función que Licofrón atribuía al estado era proteccionista: existe sólo para garantizar los derechos de los ciudadanos. Kerferd (*The Sophistic Movement*, pág. 149) define el concepto del estado de Licofrón como «una asociación cooperativa para la prevención del crimen» que anticipa la moderna doctrina liberal del *laissez-faire*. El estado no es, pues, una institución para hacer a los ciudadanos buenos y justos, sino una simple garantía de una situación ventajosa para el cuerpo social.

sofista Licofrón, una palabra absolutamente vacía? Al compararla, en efecto, éste con otros bienes, dice: «De la nobleza, oscura la hermosura, en la palabra [radica] su importancia»[3], convencido de que su búsqueda atiende a la fama, pero que, en verdad, no hay diferencia alguna entre nobles y plebeyos.

5 Aristóteles, *Retórica* III 3, 1405b 34

La frialdad en el estilo se produce en cuatro casos: en los nombres compuestos[4], como Licofrón [cuando dice]: «el cielo de muchos rostros», «la tierra de altas cimas» y «costa de angosto paso» (sigue Gorgias B 15, Alcidamante, frag. 10 Sauppe)... ésta, pues, es una de las causas; otra es el servirse de palabras raras[5], como Licofrón [cuando dice]: «Jerjes, descomunal varón» y «Escirón, plaga de hombre»[6] (sigue el frag. 14 de Alcidamante)[7].

[3] En la formulación falta naturalmente la cópula. Para ataques contemporáneos a la nobleza cf. Eurípides, *Electra* 37, 369 ss; *Fenicias* 442; frags. 22, 53, 95, 285 vv. 11 ss. N.

[4] Nombre en Aristóteles designa al nombre y al adjetivo.

[5] Para el sentido y la importancia del empleo de *glôttai* (palabras raras por su arcaísmo o desuso) *vid.* Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica*, págs. 151 ss.

[6] Bandido mítico, descendiente de Sísifo o Posidón que, establecido en el Istmo de Corinto, en las proximidades de Mégara, en un paraje conocido como Rocas Escironias, obligaba a los viajeros a lavarle los pies y, mientras efectuaban la operación, los arrojaba al mar, donde una enorme tortuga devoraba sus cadáveres. Fue muerto por Teseo, en su viaje desde Trecén a Atenas. Sabemos, al menos, de un drama satírico de Eurípides que debió de tratar, a la manera grotesca del género, el episodio.

[7] El Licofrón mencionado en IX, 1410a 18 debe ser el tirano de Feras. Cf. Vahlen, *Rhein. Mus.* 21 (1866), 143 = *Kl. Schr.* I 156.

6 ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas* 15, 174b 32

A veces hay que argumentar también contra proposiciones distintas al tema propuesto, deduciendo los argumentos de éste, cuando no se puede argumentar sobre el tema propuesto, como hizo Licofrón, cuando se le propuso el elogio de la lira. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Comentario al pasaje* (tras una errónea explicación) o, más bien, como se viera forzado por algunos a hacer el elogio de la lira y anduviese escaso de argumentos, tras una pequeña alabanza de esa lira sensible, se elevó a la lira celestial[8]. Hay, efectivamente, en el cielo una constelación, constituida por muchas estrellas, llamada lira, para la que encontró muchas y buenas razones. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 24, 1401a 15, III 17, 1418a 29 ss.

---

[8] La primera explicación de Alejandro de Afrodisia es que, en su intento de alabar a los líricos, pasó al elogio de la lira. Tampoco la explicación recogida en el pasaje parece adecuarse bien a la obra de Licofrón, un *Elogio de la lira* del que, por otro lado, no sabemos gran cosa. A propósito de este elogio, no está de más recordar otros compuestos por sofistas, como ejercicios de escuela, en los que se alababan los seres más dispares y absurdos, como las ollas, los votos o las moscas.

PRÓDICO

Nota biográfica

Nacido en la isla de Ceos, en las Cícladas, probablemente con anterioridad al 460 a. C. vivió, al menos, hasta la primera década del siglo IV, ya que en al año 399, fecha de la muerte de Sócrates, estaba aún con vida. Al igual que Gorgias, fue embajador, en más de una ocasión, de su isla natal ante los atenienses, ante cuya asamblea habló, al menos, una vez. Al igual que Gorgias, también pronunció discursos epidícticos e impartía enseñanza privada, por la que cobraba grandes sumas. Su enseñanza no se limitó a Atenas sino que llegó a muchas ciudades griegas. Filóstrato nos lo presenta, por ejemplo, en Beocia, en una ocasión en que Jenofonte se encontraba allí prisionero y pudo obtener permiso para abandonar temporalmente la prisión, a fin de asistir a sus clases. Es precisamente Jenofonte el que nos ha transmitido un resumen, de considerable extensión, de una *epídeixis* de Pródico sobre «La elección de Heracles», un tópico sobre el aprendizaje y el ejercicio de la virtud que Jenofonte pone en boca de Sócrates (*Recuerdos de Sócrates* II 1, 21-34) y que formaba parte de una obra, más extensa, que contenía encomios de otros personajes ficticios o reales. También compuso un tratado *Sobre la naturaleza del hombre*.

Fueron, sin embargo, sus trabajos sobre el lenguaje los que le procuraron mayor renombre, si bien no nos ha llegado ningún fragmento de esta faceta de su actividad. Se ha supuesto que escribió un tratado *Sobre la corrección de los nombres*, pero la suposición no deja de ser una inferencia hecha a partir de lo que sabemos sobre sus teorías de la *orthoépeia*, por los cómicos y por la sátira que de él hace Platón en el *Protágoras*. El contenido de sus discursos epidícticos y de sus clases no impresionó tan sólo a Jenofonte, sino que el propio Sócrates se consideraba un discípulo de Pródico (PLATÓN, *Protágoras* 341a 4, *Menón* 96d 7).

Una tradición tardía pretendía que Pródico fue condenado también en Atenas a beber la cicuta, por corromper a la juventud. La historia parece haber sido forjada a partir de noticias que relacionaban a Sócrates con Pródico (*Teeteto* 151b 2-6), para acabar confundiendo a ambos personajes. Puede, sin embargo, que, al igual que Protágoras, tuviera que hacer frente a algún intento de persecución por parte de quienes consideraban inmorales sus enseñanzas (cf. PSEUDO-PLATÓN, *Erixias* 398e 11-399b 1).

PRÓDICO [84 D. K.]

A. VIDA Y DOCTRINA

1 SUDA, *s. v.* Pródico

Pródico, ceio, de la isla de Ceos y la ciudad de Yúlide, filósofo natural y sofista, contemporáneo de Demócrito de Ábdera y de Gorgias[1] y discípulo de Protágoras[2]. Murió en Atenas, tras beber la cicuta, acusado de corromper a los jóvenes[3] (tomado de HESIQUIO). Más brevemente, *Escolio a* PLATÓN, *República* 600c.

---

[1] Gorgias, nacido entre el 485 y el 480 a. C., no es, en rigor, contemporáneo de Pródico, cuya fecha de nacimiento se sitúa c. 470-60. La noticia es, sin embargo, exacta por lo que a Demócrito se refiere, si se acepta, como es norma general, la cronología de Apolodoro. Cf. notas 11 y 31 a Gorgias.

[2] Resulta extraño que Platón no mencione esa relación entre los dos sofistas en el *Protágoras*, por lo que se ha pensado que la noticia ha podido ser deducida de pasajes como el de *Nubes* (A 5), en donde, por convenciones de la burla cómica, el parentesco espiritual o la afinidad de doctrina son presentados como una relación histórica.

[3] *Vid.* nota biográfica.

1a Filóstrato, *Vida de los sofistas* 12

La fama de Pródico de Ceos llegó a ser tan grande, en razón de su sabiduría, que hasta el hijo de Grilo[4], prisionero en Beocia, asistió a sus debates, presentando [para ello] un garante de su persona. Con ocasión de una embajada suya a Atenas, en su comparecencia ante el consejo, pareció hombre sumamente capaz, a pesar de que su voz era grave y difícil de entender. Solía él seguir los pasos de los jóvenes de familias nobles o de casas pudientes, a fin de procurarse valedores para la caza que practicaba: se dejaba, en efecto, dominar por el dinero y era dado a los placeres. La elección de Heracles, según el discurso de Pródico[5], de la que ya he hecho mención al comienzo, ni siquiera Jenofonte desdeñó interpretarla. ¿Por qué deberíamos caracterizar el estilo de Pródico, cuando ya lo ha esbozado Jenofonte suficientemente?

****1b** Plutarco, *Sobre si el Estado debe ser gobernado por el anciano* 15, p. 791e

El sofista Pródico y el poeta Filitas... aunque jóvenes eran enjutos y de naturaleza enfermiza y pasaban la mayor parte del tiempo, por causa de su debilidad, acostados[6].

[4] Jenofonte, cuyo nombre aparece en el manuscrito. El relato, sin embargo, no coincide con los datos seguros de la biografía de Jenofonte. Ésa es la razón por la que se ha supuesto que la noticia puede proceder de una situación ficticia, quizás un diálogo socrático (Diels, *comm. ad loc.*)

[5] Cf. B 1. Filóstrato (*Vida de los sofistas, prefacio*, p. 4, 2 K.) nos informa de que Pródico, por su parábola de Heracles, obtuvo gran prestigio entre los tebanos y mayor aún entre los espartanos, por la enseñanza moral que contenía.

[6] El testimonio, no recogido anteriormente, muestra a Pródico emparejado con Filitas de Cos, poeta del siglo iv, precursor en cierto modo de la poesía alejandrina. El retrato enfermizo que de Pródico presenta el testimonio parece derivar de Platón (cf. *Protágoras* 315d), si bien puede de-

2 PLATÓN, *Protágoras* 315c-d ss.

—Sócrates: Y entonces también vi a Tántalo[7]: se encontraba, en efecto, en la ciudad Pródico de Ceos. Ocupaba una habitación, que antes había utilizado Hiponico[8] como despensa... pues bien, Pródico estaba aún acostado, envuelto en unas cuantas pieles y muchas mantas, según se dejaba ver. (Junto a él se encontraban Pausanias, Agatón y otros). El tema de su conversación no podía yo captarlo desde fuera, a pesar de mi insistencia por oír hablar a Pródico, ya que me parece hombre pleno de sabiduría y divino[9]. Pero, por la gravedad de su voz, había una resonancia en la habitación que volvía incomprensibles las palabras.

3 PLATÓN, *Hipias mayor* 282c

—Sócrates: Nuestro conocido amigo Pródico ha visitado ya la ciudad en otras muchas ocasiones por razones oficiales, pero recientemente lo ha hecho, una vez más, con una misión oficial de Ceos[10]. Su discurso ante el consejo le ha reportado una gran fama. Con sus declamaciones priva-

---

rivar de alguna malévola sátira de un cómico contemporáneo de Filitas de Cos, que fue objeto de la burla de los poetas de la Comedia Media. *Vid.* PFEIFFER (*Historia de la Filología Clásica*, pág. 90, n. 136).

[7] Imitación de *Odisea* XI 582, en donde Ulises, en su descenso al Hades, se encuentra con las sombras sin fuerzas de los muertos. La mención de Tántalo, aquejado de graves sufrimientos en Homero, puede ser una alusión a la mala salud del sofista o a su pretendida avidez por el dinero.

[8] Hiponico, padre de Calias, que había muerto en la batalla de Delión.

[9] «Pleno de sabiduría y divino» puede esconder una burla irónica, ya que tales adjetivos son repetidamente aplicados por Platón a los sofistas (cf. *Eutidemo* y Dionisodoro en *Eutidemo* 271C y *Teeteto* 181b). La gravedad de la voz de Pródico parece ser, de otro lado, un dato real.

[10] UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* considera el encargo diplomático de Pródico como un signo de la rápida afirmación social de la nueva clase intelectual.

das y sus enseñanzas a los jóvenes ha ganado una cantidad asombrosa de dinero.

3a PLATÓN, *Teeteto* 151b[11]

—Sócrates: A algunos, en cambio, Teeteto, los que me parecen que no están embarazados[12], como me doy cuenta de que no tienen ninguna necesidad de mí, con todo afecto e interés intercedo en su favor y, ¡que dios oiga mis palabras!, suelo hacer conjeturas satisfactorias sobre aquellas personas cuya compañía les puede resultar provechosa. Muchos de ellos se los he entregado a Pródico[13], y muchos a otros hombres sabios e inspirados.

4 PLATÓN, *Defensa de Sócrates* 19e

—Sócrates: Desde luego, ésa me parece una hermosa tarea: el ser capaz de educar a los hombres, como lo son Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élide. Y, en efecto, jueces, cada uno de ésos puede dirigirse a cualquier ciudad y convencer a sus jóvenes, que tienen la posibilidad de seguir gratis, entre sus compatriotas, las enseñanzas del ciudadano que deseen, para que abandonen las enseñanzas de éstos y sigan las propias, pagando por ello, y les queden, además, reconocidos.

---

[11] En Untersteiner falta este testimonio.

[12] Sócrates alude a su propio método de formación de los jóvenes: la mayéutica. *Vid.* A. TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1963, págs. 182 ss.

[13] El propio Sócrates se reconoce en *Menón* (96e) discípulo de Pródico (cf. *Protágoras* 341a), si bien parece que no consiguió, dada la ironía con que Platón alude a esta relación entre el filósofo y el sofista, lo que buscaba. TOVAR (*op. cit.*, pág. 244) piensa que la decepción de Sócrates pudo estar motivada por la ingenuidad de la sinonimia de Pródico, que, sin embargo, guardaba alguna relación con el formalismo lógico de Sócrates en la distinción de los conceptos.

4a Jenofonte, *Banquete* IV 62

Bien sé, dijo, que tú [Antístenes] empujaste a venderse al sapiente Pródico a Calias, aquí presente, al ver a éste apasionadamente enamorado de la filosofía y a aquél necesitado de dinero.

4b Ateneo, V 220b

Su [del socrático Esquines, frag. 16, p. 50 Krauss] diálogo *Calias*[14] tiene como tema la enemistad[15] de Calias hacia su padre así como una burla contra los sofistas Anaxágoras y Pródico. Dice, por ejemplo, que Pródico creó a su discípulo Terámenes[16]; y el segundo, a Filóxeno, hijo de Eríxide y a Arífrades, hermano del citaredo Arignoto[17], queriendo poner de manifiesto, mediante la perversidad y

---

[14] En el diálogo de Esquines, discípulo fiel de Sócrates, las consecuencias de las enseñanzas de Pródico y de Anaxágoras se mostraban a través de la perversidad moral de sus discípulos.

[15] La palabra griega *diaphorá* puede significar tanto «enemistad» como «diferencia». No es improbable que en el diálogo, en el que se criticaba a Calias, se opusieran los vicios de éste a las virtudes morales de su padre: su prodigalidad, por ejemplo, frente a la austeridad rayana en la tacañería de aquél. El motivo quizás estaba presente en los *Aduladores* de Éupolis y, de una forma más impersonal, en las *Nubes* de Aristófanes.

[16] Político ateniense, de tendencia aristocrática, que tomó parte en las dos intentonas golpistas del 411 y del 404 a. C. En esta última ocasión, aunque formó parte de los «Treinta tiranos», su moderación le acarreó la enemistad de los elementos más radicales, como Critias, que lo condenaron a muerte. Aunque censurado, por su indecisión, tanto por demócratas como Lisias, como por los oligarcas, su figura gozó en el siglo iv del prestigio del hombre de estado.

[17] Ambos pertenecen a la nómina de *kōmōidoúmenoi*, personajes históricos objeto de la sátira cómica. Heródico compuso una obra sobre la cuestión, utilizada largamente por Ateneo. Para Filóxeno cf. Aristófanes, *Nubes* 686, *Avispas* 84 y Éupolis, frag. 235 K. & A. Para Arífrades cf. *Caballeros* 1281 y *Avispas* 1280.

avidez por las cosas viles de los personajes mencionados, el género de enseñanza de sus educadores.

5 Aristófanes, *Nubes* 360 ss.

(Coro de Nubes. Cf. *Aves* 692). A ningún otro de los actuales filósofos celestes[18] estaríamos dispuestas a obedecer, a excepción de Pródico. A él por su sabiduría e inteligencia, y a ti, Sócrates[19]...

—*Tagenistae*, frag. 490 K. & A.

A ese hombre lo ha corrompido un libro o Pródico o cualquier charlatán[20].

---

[18] *Meteōrosophistaí* es un maligno compuesto cómico que comporta la acusación de ateísmo. Con el término se pretende identificar la figura de Pródico con la de Diógenes de Apolonia. *Vid.* J. Zafiropoulos, *Diogène d'Apollonie*, París, 1956, págs. 122 ss.

[19] Merece transcribirse el comentario de K. J. Dover (*Aristophanes Clouds*, Oxford, 1970², *comm. ad loc.*): «The humorous point is that Prodikos was the most distingished intellectual of the time and an elegant writer acceptable even to men of such conservative tastes as Xenophon (*Mem.* II 1, 21), whereas Socrates could be regarded as a pretentious parasite and no artist. Saying «you and Prodikos» to him is rather like saying «you and Einstein» to a journalist-astrologer». El elogio de Aristófanes parece responder pues a una estima real del filósofo, cuyos principios éticos parecía, en cierta medida, compartir, como sugiere el paralelismo entre el debate del Razonamiento Justo y el Injusto en *Nubes* y la personificación de actitudes éticas contrapuestas —Virtud y Vicio— en el apólogo de Heracles.

[20] La actitud hacia el sofista parece ser muy diferente en esta comedia aristofánica. Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica*, pág. 71 señala que «el fragmento demuestra que las pretensiones literarias se consideraban características de los sofistas», al tiempo que es un testimonio de la desconfianza que los libros sofísticos provocaban en el común de las gentes.

6 *Escolio a* ARISTÓFANES, *Nubes* 361

Ése [Pródico] fue maestro también de Terámenes, apodado el Coturno[21].

7 DIONISIO DE HALICARNASO, *Isócrates* 1

[Isócrates] siguió las enseñanzas de Pródico de Ceos, Gorgias de Leontinos y Tisias de Siracusa, los que de más fama gozaron en su época, en Grecia, por su sabiduría. Según cuentan algunos, también las del rétor Terámenes, al que los Treinta condenaron a muerte por su fama de ser partidario de la democracia.

8 GELIO, XV 20, 4

[Eurípides] fue discípulo del filósofo natural Anaxágoras y del rétor Pródico[22].

9 MARCELINO, *Vida de Tucídides* 36

[Tucídides] imitó, en pequeña medida, como afirma Antilo, también las parisosis[23] y antítesis de palabras de Gorgias de Leontinos, que por aquella época estaban de moda entre los griegos, así como también la precisión en el uso de las palabras de Pródico de Ceos[24].

---

[21] *Vid.* nota 16.

[22] Sobre el posible influjo de Pródico en Eurípides *vid.* W. NESTLE, *Euripides*, págs. 66, 243, 331 s., 244, 115 y 340.

[23] *Vid.* nota 10 a Gorgias.

[24] La preocupación por distinguir entre aparentes sinónimos y elegir con precisión el adecuado al momento fue la mayor aportación de Pródico al estudio del lenguaje. Por las parodias aristofánicas (*Ranas* 1181) vemos que el estudio de la *orthótēs* de Pródico no versaba sobre la forma, sino sobre el sentido de las palabras. Así en este pasaje se hace una distinción entre *ên* y *egéneto* semejante a la de *eînai/gígnesthai* para la que Sócrates acude al sofista en el *Protágoras* platónico. El método de Pródico consistía en la *diaíresis* (cf. H. MAYER, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonimik*, Diss., Munich, 1913) o distinción cuidadosa de los significa-

10 QUINTILIANO, III 1, 12

Se dice que, de los que he mencionado, los primeros en hacer uso de los lugares comunes fueron Protágoras y Gorgias; de los efectos emotivos, Pródico, Hipias, el mismo Protágoras y Trasímaco. *Escolio a* ARISTÓFANES, *Aves* 692. Para que, oyendo de nosotros una explicación correcta y completa de los fenómenos del cielo... podáis mandar a Pródico, en adelante, a paseo[25]. (Sigue 1 A 12): Erróneamente enumera Calímaco a Pródico entre los oradores. Porque a todas luces aparece en este pasaje como filósofo.

11 PLATÓN, *Crátilo* 384b

—Sócrates: La de los nombres no resulta ser doctrina de poca monta. Si hubiese oído yo a Pródico su exposición de cincuenta dracmas, que deja, a quien la oye, una completa cultura sobre la cuestión, según afirma él mismo, nada podría impedir que tú conocieras, inmediatamente, la verdad sobre la corrección de las palabras[26]. Pero lo cierto es que no he oído ésa, sino la de una dracma[27].

---

dos de palabras aparentemente sinónimas. En realidad Pródico perseguía un uso unívoco del lenguaje, intentando vincular cada palabra a una realidad y estableciendo así una relación única entre nombre y realidad *(ónoma-prágma)*. *Vid.* KERFERD, *The Sophistic Movement*, pág. 71.

[25] La alusión a Pródico (cf. *Nubes* 361 y CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 42, 118) se inserta en una grandiosa parodia con la que el coro de las *Aves* explica la génesis de su estirpe. La parodia, divertida y fantástica, imita algunos temas y versos de la *Teogonía* de HESÍODO (vv. 116 ss.) y otras teogonías mal conocidas, de origen probablemente órfico. La mención de Pródico hace pensar que el sofista se ocupó también de cuestiones relativas al origen del hombre y la evolución de la cultura humana, aunque no sabemos si efectivamente escribió una cosmogonía y teogonía o éstas formaban parte de las *Horas*.

[26] El concepto de «corrección» u *orthótēs* supone la doctrina de los dos *lógoi*, la idea de que para cada objeto o realidad hay dos *lógoi*, de los cuales uno es «correcto» o «más fuerte». La búsqueda de la «corrección»

12 Aristóteles, *Retórica* III 14, 1415b 12

De modo que, cuando la ocasión se presente, hay que decir: «Prestadme atención. Porque la cuestión no me concierne a mí en mayor medida que a vosotros» y «Voy a deciros algo terrible (o «tan sorprendente») como jamás habéis oído decir». Eso es lo que quería significar Pródico, cuando

---

por parte de Pródico era un intento de acomodar el lenguaje a la realidad, estableciendo una relación unívoca entre las palabras y las cosas (*vid.* nota 23). En este sentido, se ha podido decir (Kerferd, *The Sophistic Movement*, pág. 71) que la doctrina de Pródico es el más remoto precedente del moderno concepto de lenguaje singular, natural, primario, atómico o corregido, en la terminología de Wittgenstein: el intento de restringir el uso significante del lenguaje a lo que describe el mundo y que, en su propia estructura, refleja también la estructura del mundo. La doctrina sofística del lenguaje constituye una fenomenología, de acuerdo con la cual todas las apariencias son igualmente verdaderas, o, al menos, igualmente válidas como experiencias cognitivas. Este relativismo no está en contradicción con la idea de que las palabras nombran exactamente las cosas a las que se refieren, o no poseen, en caso contrario, sentido alguno. De la misma manera que la experiencia muestra que las cosas son y no son, la lengua demuestra que para cada cosa hay dos *lógoi*. Tarea, pues, del sofista es encontrar el *lógos* superior. En segundo lugar, si las palabras se corresponden con las cosas, la negación corre el peligro de convertirse en algo sin sentido. Ante tal peligro, cabe corregir el lenguaje, bien renunciando a asertos negativos, bien restringiendo el lenguaje a enunciados positivos sobre el mundo fenoménico. De los asertos positivos, el que más valor posee es aquel que se adecúa a la estructura de la cosa, el «*lógos* correcto o superior». La idea de un lenguaje universal de tal naturaleza está ya en el *Crátilo* platónico (383a-b). El método dierético, de que se sirvió Pródico y que, según Platón, tomó de Damón, consistía en examinar sistemáticamente las diferencias u oposiciones entre palabras aparentemente sinónimas. La forma de sus interrogantes era: «¿en qué difiere x de y?». En esencia el método de Pródico, a pesar de las protestas de Platón, no se diferenciaba mucho del de Sócrates, si bien para éste el «nombre» no necesitaba ser una única palabra, dado que el concepto podía ser señalado por una palabra, una fórmula o una definición. *Vid.* J. Classen (*Sophistik*, págs. 231-238).

[27] Para los honorarios de Pródico y de los sofistas en general *vid.* Introducción.

dijo que, si su auditorio bostezaba, le intercalaba algo de su lección de cincuenta dracmas. Cf. QUINTILIANO, IV 1, 73.

**12a TEMISTIO, *Discursos* 23, pp. 350-20d ed. Schenke

Puesto que tanto Pródico como Protágoras de Ábdera —el primero de ellos enseñaba por dinero la corrección en el empleo y la pronunciación de las palabras, el segundo explicaba los poemas de Simónides y de otros poetas— eran sofistas y como tales eran llamados[28].

13 PLATÓN, *Protágoras* 337a-c

Y diciendo eso, Pródico le dijo: «Tu propuesta, Critias, me parece acertada. Porque creo que los que asisten a tales debates deben ser oyentes imparciales de ambos contendientes, pero no impasibles. Pues no es lo mismo. Hay, desde luego, que oír a ambas partes con imparcialidad, pero no concederle el mismo valor a sus argumentos, sino más a quien más sabe y menos al más ignorante. Yo, por mi parte, creo, Protágoras y Sócrates, que vale la pena que vosotros os pongáis de acuerdo para discutir mutuamente vuestros argumentos, no para disputar sobre ellos. Pues discuten, incluso por su misma benevolencia, los amigos con los amigos; disputan, en cambio, entre ellos los adversarios y los enemigos. De ese modo nuestra reunión discurriría de la mejor manera. Y así, sobre todo, vosotros, con vuestras palabras, podríais obtener, ante nosotros, vuestros oyentes, admiración pero no alabanzas. Porque la admiración se produce sin engaño en las almas de quienes oyen, la alabanza por medio de palabras, en cambio, es fruto, muchas veces,

---

[28] SCHNEIDEWIN (*Simonidis Cei Fragmenta*, 1835) consideraba que el pasaje de Temistio derivaba del diálogo platónico. *Vid.* PFEIFFER, *Historia de la Filología Clásica*, pág. 74, n. 87.

de quienes mienten en contra de sus opiniones[29]. Y, por nuestra parte, nosotros, los oyentes, experimentaríamos, con ello, un especial regocijo, pero no placer. Porque regocijo se experimenta cuando se aprende algo y se participa de un conocimiento con intervención de la inteligencia; el placer, en cambio, cuando se come algo o se tiene alguna otra experiencia placentera con intervención del cuerpo». Tras haber hecho Pródico esas distinciones, muchos de los presentes las aprobaron.

14 Platón, *Protágoras* 340a

—Sócrates (a Pródico): En verdad que la rehabilitación de Simónides necesita también de tu inspirada doctrina, con la que distingues, como conceptos distintos, querer y desear... ¿Te parece que devenir y ser son la misma cosa o 340b
distintas?[30]. —Distintas ciertamente, por Zeus, respondió
Pródico. —Sócrates: Lo formidable, dice [Pródico], es un 341b
mal... ¿Qué es, Pródico, lo que quería decir Simónides con «difícil»? «Un mal», contestó.

15 Platón, *Menón* 75e

¿Hay algo a lo que llamas fin? Me refiero a algún concepto semejante al de límite y extremo. Todas esas nociones yo las digo, más o menos, como equivalentes. Pródico, sin embargo, puede que estuviera en desacuerdo con nosotros.

16 Platón, *Eutidemo* 277e ss.

—Sócrates: En primer lugar, como dice Pródico, hay que aprender la corrección en el uso de las palabras. Eso es exactamente lo que te indican los dos extranjeros [Eutidemo

---

[29] Esta distinción entre «admiración» y «alabanza» es un buen ejemplo del método dierético aplicado a aparentes sinónimos. Cf. la siguiente entre «regocijo» y «placer».

[30] *Vid.* notas 24 y 26.

y Dionisodoro], que no sabías que con «aprender» la gente designa el hecho de que alguien, que no posee, desde el comienzo, conocimiento alguno sobre algún asunto, adquiera, después, conocimiento de él. Pero emplean también el mismo término cuando, poseyéndose ya el conocimiento, con ese mismo conocimiento se examina ese mismo asunto, al ser realizado o descrito con palabras. Esto último lo designan, más bien, con el término «comprender» que «aprender», pero, a veces, también con «aprender»[31].

17 PLATÓN, *Laques* 197b

—Nicias: Mas, según creo, no es lo mismo la ausencia de miedo y el valor. Yo creo que sólo unos pocos participan de un valor providente, y muchos, en cambio, de osadía, arrojo y una ausencia de miedo que corre pareja a la falta de previsión. Cf. 197d —Sócrates: No le respondas, Laques (a Nicias). Porque me parece que ni siquiera te has dado cuenta de que ha recibido ese saber de nuestro amigo Damón. Y Damón se aproxima en muchos puntos a Pródico, precisamente el sofista que, según parece, mejores distinciones hace sobre tales sinónimos.

18 PLATÓN, *Cármides* 163a-b

—Sócrates: Dime, dije yo, ¿no empleas indistintamente hacer y realizar? —Critias: Desde luego que no, dijo. Ni tampoco trabajar y hacer. Bien lo aprendí de Hesíodo que dijo que el trabajo no es ningún oprobio (*Trabajos* 311). ¿Crees, en consecuencia, que si hubiera designado con trabajar y realizar labores como a las que hace poco te referías, habría dicho que no es ningún oprobio para nadie fabricar

[31] A partir de los ejemplos de sinonimia de estos pasajes platónicos, se ha formulado la hipótesis de que Pródico aplicaba su análisis a conceptos éticos, sobre todo.

calzado o vender salazones o vivir disipadamente? No hay que creerlo, Sócrates; más bien, creo, habría él considerado distintas una acción de una realización, y que una acción puede convertirse, en ocasiones, en un oprobio, cuando no se efectúa con belleza, un trabajo, en cambio, jamás es una vergüenza. De hecho, él habría designado las labores efectuadas de modo bello y útil, trabajos; realizaciones, en cambio, a los frutos del trabajo y a otras acciones del mismo género. Cf. d Pues también he oído a Pródico[32] hacer mil y una distinciones sobre las palabras.

19 Aristóteles, *Tópicos* II 6, 112b 22

Y todavía (hay que ver) si ha considerado alguna cosa como accidente de sí misma, como si de algo distinto se tratara, por tener un nombre distinto, como hizo Pródico, al distinguir los placeres en alegría, deleite y gozo íntimo. Todos ellos son nombres de un mismo concepto, el placer. Alejandro de Afrodisia, *Comentario al pasaje* 181, 2. Protágoras intentaba asignar a cada uno de estos nombres un significado propio, al igual que los estoicos, que definían la alegría como una exaltación razonable; el placer como una exaltación irracional; como deleite, el placer que procuran los oídos, y gozo íntimo, el que se experimenta con las palabras. Ello es propio de preceptistas, que no dicen, sin embargo, nada razonable[33]. **Escolio a* Platón, *Fedro* 267b [= Herm. p. 238 Couvreur] Éste [Pródico] encontró la exactitud en el uso de las palabras. Por ejemplo, la diferencia entre deleite, alegría y gozo. Deleite, en su definición, es

---

[32] Pfeiffer (*Histororia de la Filología Clásica*, pág. 78, n. 98) hace notar que el testimonio es atribuido a Pródico, cuando es Critias el interlocutor de Sócrates en el pasaje.

[33] Las distinciones de Alejandro son, más bien, de origen estoico, aunque elaboradas a la manera de Pródico.

el placer que procuran los oídos; alegría, el que proviene del alma y gozo, el que procuran los ojos.

20 PLATÓN, *Fedro* 267b (después de 82 A 25)

Oyéndome decir esas razones Pródico, en cierta ocasión, rompió a reír y afirmó que era el único que había encontrado los discursos que el arte necesita. Que son, por cierto, discursos ni largos ni breves, sino mesurados.

B. FRAGMENTOS

LAS HORAS[34]

1 *Escolio a* ARISTÓFANES, *Nubes* 361

Se menciona también un libro de Pródico intitulado *Horas*, en el que ha representado el encuentro de Heracles con

[34] El título de *Horas* ha sido diversamente interpretado, dado que, a falta de más información, dos significados son posibles: 1) «Flor de juventud», en cuyo caso la obra habría contenido, a modo de paradigmas éticos, la narración de la juventud de diversos héroes y 2) «Estaciones», es decir, la narración de las diversas etapas —adolescencia, juventud, madurez— de la vida de Heracles, así como de los rasgos de carácter desarrollados por el ejercicio de la virtud que caracterizaban a cada una de ellas. De ser cierta esta segunda hipótesis, cada episodio habría constituido una *epídeixis* independiente, destinada a su declamación oral. También se ha pensado que el título puede hacer referencia al culto de las Horas, deidades asociadas al dios cultural Aristeo, venerado en Ceos. Es sumamente probable que, al componer la obra, pensara en estas Horas veneradas en su patria y cuyo abolengo es posible seguir hasta Homero, donde las Horas son las guardianas del cielo, cuyas puertas están encargadas de abrir y de cerrar. UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)*, en un intento de reconstrucción de la obra, cree reconocer en ella las siguientes partes: 1) cosmogonía (B 5), antropogonía (A 10), origen de la religión y relaciones entre ésta y la agricultura (B 5). Esta primera parte debía llevar por título *Sobre la naturaleza*; 2) desarrollo de la civilización humana, con el título *Sobre la naturaleza del hombre* (B 4); y 3) ética, a la que pertenecía el apólogo de Heracles. Los testimonios, sin embargo, no permiten una reconstrucción tan sistemática de la obra del sofista. *Vid.* W. NESTLE, «Die Horen des Prodikos», en *Sophistik*, ed. CLASSEN, págs. 425-451.

la Virtud y con el Vicio, encuentro en el que uno y otra lo invitaban a adoptar sus modos de vida, si bien Heracles se inclinó hacia la virtud y prefirió los sudores de ésta a los pasajeros placeres del vicio. PLATÓN, *Banquete,* p. 177b. Si quieres, a tu vez, considerar a los buenos sofistas, (observa) que compusieron en prosa el encomio de Heracles y de otros héroes, como hizo el excelente Pródico. *PLATÓN, *Protágoras* 340d[35]. Y quizás Pródico, aquí presente, y otros dirían, a la manera de Hesíodo.

2 JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 20-34[36]

*Por otro lado, los frutos de la indolencia y los placeres 20
ocasionales ni tienen capacidad para producir vigor al cuerpo, como dicen los maestros de gimnasia, ni provocan en el alma ningún conocimiento digno de mención. Los ejercicios, en cambio, realizados con constancia hacen alcanzar la meta de las bellas y buenas obras, como dicen los hombres de mérito. En un pasaje, por ejemplo, Hesíodo dice (*Trabajos* 287-292):

También es posible elegir fácilmente la legión de los
[vicios.
Es llano el camino y muy cerca habitan.
Delante de la virtud los dioses inmortales han puesto el
[sudor.
Y el camino que a ella conduce es largo, empinado y áspe-
[ro, al comienzo. Mas, cuando llegas a la cima,

---

[35] El testimonio, aportado por Untersteiner, parece confirmar la deuda de Pródico respecto a la *Teogonía* hesiódica (*Trabajos* 287-292. Cf. B 2, 20).

[36] Es difícil decidir el grado de fidelidad observada por Jenofonte en la reproducción del pensamiento de Pródico. Por lo que hace al estilo UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* lo cree más próximo al de Gorgias que al de Pródico.

te resulta ya fácil, a pesar de ser duro.

Y Epicarmo lo atestigua también en el siguiente verso (frag. 231 Ol. = 287 Kaibel):

Todos los bienes nos los venden los dioses al precio de [nuestros trabajos.

Y en otro pasaje (frag. 252 Ol. = 288 Kaibel) dice:

Cuitado, no busques lo fácil, para no sufrir, después, duras [penas.

21 Pródico, el sabio, en su escrito sobre Heracles, que es también una declamación dirigida al gran público, se manifiesta también en ese mismo sentido a propósito de la virtud, expresándose aproximadamente, por lo que puedo recordar, en estos términos. Heracles, dice, al salir de la infancia, cuando entraba en la adolescencia —esa edad en que los jóvenes, sin depender ya más que de ellos mismos, dejan ver si van a tomar, en el curso de su vida, el camino de la virtud o el del vicio— se alejó a un lugar solitario, donde permaneció inactivo, víctima de la duda sobre cuál
22 de los dos caminos debía seguir[37]. Le pareció entonces que venían a su encuentro dos mujeres de elevada estatura. Una de ellas, de agradable apariencia, de natural libre, adornada con la pureza de su color, el pudor de sus ojos, la modestia de su porte y la blancura de su traje. La otra, en cambio, bien entrada en blandas carnes, llevaba la piel embellecida con afeites, al punto de parecer más blanca y sonrosada que lo que realmente era. Su porte, tan altivo que parecía más alta de lo que era, ojos atrevidos y vestidos que hacían resplandecer su belleza en flor. Se contemplaba a menudo, observando si alguna otra persona la miraba e, incluso, fre-
23 cuentemente volvía los ojos hacia su propia sombra. Cuan-

---

[37] Para el motivo de los dos caminos y su fortuna literaria *vid.* O. BECKER, *Das Bild des Weges*, Berlín, 1937.

do se hubieron aproximado más a Heracles, la que hemos descrito en primer lugar continuó avanzando en su actitud característica; la otra, como queriendo adelantársele, corrió hacia Heracles y le dijo: «te veo, Heracles, dubitativo sobre el camino que debes tomar en tu vida. Si haces de mí tu amiga y me sigues, yo te conduciré por el camino más agradable y cómodo y no te verás privado de ningún placer y tu existencia no conocerá dificultad alguna. En primer lugar, 24
en vez de cuidarte de la guerra y los negocios, no tendrás que preocuparte más que de encontrar la comida o el vino más agradable a tu gusto, o de buscar la forma de deleitar tus ojos y tus oídos, o los objetos cuyo tacto y olor te procuren placer; los jóvenes cuyo trato te encante; el lecho más muelle para dormir, y el modo de alcanzar todo ello sin ningún esfuerzo. Si, alguna vez, te asalta la inquietud por el di- 25
nero indispensable para hacer frente a todos esos gastos, no tengas miedo de que yo te induzca a adquirirlo al precio de fatigas y sufrimientos de tu cuerpo y de tu alma. Al contrario, tu gozarás del fruto del trabajo de otros, sin privarte de nada de lo que puedas obtener provecho. Porque a quienes están de mi lado yo les ofrezco la posibilidad de sacar provecho de todas partes». Heracles, al oír estas promesas, dijo: 26
—«¿Cuál es, mujer, tu nombre?». A lo que ella respondió:
—«Mis amigos me llaman Felicidad; mis enemigos, en cambio, para denigrarme, me denominan Vicio». En ese 27
momento, la otra mujer, acercándosele, dijo: «También yo vengo ante ti, Heracles, porque conozco a tus padres así como tu natural, del que supe durante tu educación. Es eso lo que me hace concebir la esperanza de que, si tomas el camino que conduce hasta mí, llegues a ser un nobilísimo artífice de acciones bellas y nobles y me harás aparecer a los ojos de todos más digna de estima y más insigne por los beneficios que procuro. No voy a engañarte comenzando

con promesas de placer, sino que te expondré, fiel a la ver-
dad, la realidad de las cosas, tal como los dioses las han
28 dispuesto. De todo lo que es bueno y bello, los dioses no
conceden nada a los hombres sin esfuerzo y dedicación. Por
el contrario, si quieres que ellos te sean benévolos, debes
honrarlos. Si quieres ser estimado por tus amigos, debes ser
su benefactor; si quieres obtener honores de alguna ciudad,
debes ser útil a ella. Si pretendes que toda Grecia admire tu
virtud, debes esforzarte en hacer bien a Grecia; si quieres
que la tierra produzca para ti frutos en abundancia, debes
ofrecer cuidados a la tierra. Si juzgas conveniente enrique-
certe con el ganado, debes ocuparte de tu ganado. Si te pro-
pones engrandecerte por la guerra y quieres estar en situa-
ción de liberar a tus amigos y someter a tus enemigos, debes
de aprender de los expertos el arte de la guerra y ejercitarte
en el empleo de sus tácticas. Si quieres, en fin, ser robusto
de cuerpo, debes acostumbrarte a poner el cuerpo al servicio
29 del espíritu y a ejercitarlo con sudor y fatigas». Entonces el
Vicio tomó la palabra y dijo, según Pródico: «¿No ves, He-
racles, cuán penoso y largo es el camino hacia la alegría,
por el que esta mujer quiere conducirte? Yo, en cambio, te
30 conduciré a la felicidad por un camino cómodo y breve». A
ello replicó la Virtud: «Desventurada, ¿qué bien posees tú?
¿O qué cosa placentera conoces, si no estás dispuesta a ha-
cer nada para obtenerla? Ni siquiera esperas a que nazca el
deseo de sensaciones placenteras, sino que, antes de que ha-
ya surgido, te sacias de ellas: de comer, antes de tener ham-
bre; de beber, antes de tener sed. Preparas artificialmente
los alimentos, para comer voluptuosamente; adquieres cos-
tosos vinos, para beber voluptuosamente; y, en pleno vera-
no, corres por todas partes para conseguir nieve. Y para
dormir placenteramente, no sólo dispones muelles mantas,
sino también muelles colchones con sus travesaños. Y no es

por el cansancio por lo que deseas dormir, sino porque no tienes nada que hacer. Excitas por todos los medios los deseos amorosos, antes de sentirlos y empleas indiferentemente, para ello, hombres y mujeres. Así educas a tus amigos, induciéndolos al exceso durante la noche, y a dormir las horas más preciosas del día. Aunque diosa inmortal, estás 31
desterrada del mundo de los dioses, y deshonrada ante los hombres honestos. Lo que para cualquier oído es lo más agradable de oír, el elogio propio, no lo oyes tú jamás. Lo que es más agradable de ver, no lo ves jamás: jamás has podido ver una bella obra salida de tus manos. ¿Quién podría tener confianza en tus palabras? ¿Quién te llevaría socorro, en caso de necesidad? ¿O qué persona en su sano juicio osaría formar parte de tu cortejo? Quienes forman parte de él, cuando son jóvenes, son débiles de cuerpo; en la vejez, insensatos de espíritu, por haber crecido, en su juventud, en la abundancia sin conocer fatigas; penosamente, en cambio, pasan su vejez, necesitados, avergonzados de sus acciones; abrumados por sus obligaciones, tras haber corrido, en su juventud, una rápida carrera a través de los placeres, han reservado para la vejez las incomodidades de la edad. Yo, en cambio, vivo con los dioses, vivo con los 32
hombres de bien. Ninguna hazaña gloriosa divina o humana se efectúa sin mi concurso. Yo soy la más honrada de todos entre los dioses y entre los hombres de bien, cuyos elogios cuentan. Soy cara asociada de los artesanos, guardiana fiel de la casa para sus dueños, asistente benévola de los siervos, buena colaboradora en los trabajos de la paz, sólida aliada en las fatigas de la guerra, la mejor compañía de la amistad. En cuanto a mis amigos, pueden gozar del placer 33
agradable y exento de afanes de la comida y de la bebida. Pues saben abstenerse hasta el momento en que sobreviene el deseo. Más dulce es para ellos el sueño que para los ocio-

sos. No se sienten afligidos, si deben interrumpirlo ni, por dormir, descuidan sus obligaciones. Y los jóvenes se regocijan con los elogios que les dedican los mayores y los mayores exultan con las muestras de respeto de los jóvenes. Recuerdan también con satisfacción sus acciones pasadas y encuentran aún placer en las ocupaciones del presente. Gracias a mí, son amados de los dioses, apreciados por sus amigos, honrados por sus conciudadanos. Cuando finalmente les llega la hora fatal, no son enterrados, entre el olvido, sin honores, sino que, celebrada en himnos, su memoria reverdece en los siglos futuros. A ti, Heracles, hijo de excelentes padres, te es posible, con una vida tal de arduas fati-
34 gas, poseer la felicidad suprema». En tales términos describió Pródico la educación de Heracles por la Virtud. Sus razones, sin embargo, las adornó con expresiones más elevadas que las mías de ahora.

SOBRE LA NATURALEZA

3 Galeno, *De los elementos según Hipócrates* I 9 (I 487 K.; 54, 21 Helmr.)

*[Todas las obras de los antiguos [filósofos] llevan por título *Sobre la naturaleza*, la de Meliso, la de Parménides, la de Empédocles, la de Alcmeón, la de Gorgias, la de Pródico y las de todos los demás[38].]

Cicerón, *Del Orador* III 32, 128

¿Qué puedo decir de Pródico de Ceos, de Trasímaco de Calcedón, de Protágoras de Ábdera? Cada uno de ellos trató

[38] En este testimonio se apoya, entre otras consideraciones, Untersteiner para su reconstrucción de la obra de Pródico, que incluiría un tratado *Sobre la naturaleza*, distinto a *Las Horas*. Cf. nota 34.

y escribió también, en aquella época, ampliamente sobre la naturaleza.

4 Galeno, *De las facultades naturales* II 9 (III 195 Helmr.; cf. XV 325 Kühn)

Protágoras, al llamar, en su escrito sobre *La naturaleza del hombre*, al producto de la inflamación y, como si dijéramos, del excesivo cocimiento de los humores *phlégma*, derivándolo del resultado del verbo *(pephlékhthai)*, emplea la palabra en otro sentido, si bien mantiene el fenómeno con la misma significación que los demás. Sus innovaciones con las palabras también Platón las ha mostrado de modo suficiente [A 13 ss.]. Pero aquello que es llamado por todos *phlégma*, de aspecto blanco, y que Pródico denomina *blénna*[39], es el humor frío y húmedo que se acumula en gran cantidad en los viejos y en los que, de algún modo, se han resfriado y nadie, ni aunque estuviera loco, lo llamaría de otro modo que no fuese frío y húmedo.

ESCRITOS INCIERTOS

5 Filodemo, *De la piedad* c. 9, p. 75 G

Es evidente que Perseo[40]... minusvalora el poder de los dioses o bien lo desconoce todo sobre el mismo, cuando en

---

[39] Aunque, por lo general, Pródico no recurrió a la etimología para sus distinciones sinonímicas, aquí parece rechazar el término *phlégma* para «humor», por parecerle inadecuado, dada su derivación de *phlégō* (arder), para proponer el término *blénna*. Ello parece indicar que entre las preocupaciones lingüísticas de Pródico se encontraba también la de la creación de un lenguaje con el suficiente rigor como para ser vehículo de la ciencia.

[40] Filósofo estoico, del siglo III a. C., nacido en Cícico, alumno de Zenón (cf. Ateneo 4, 162d; Orígenes, *Contra Celso* 3, 54). Fue autor de unas *Lecciones éticas* (Dióg. Laerc. 7, 28). Antígono Gonatas le encargó

su obra *Sobre los dioses* dice que no dejan de ser persuasivos los argumentos escritos por Pródico en el sentido de que en un comienzo fueron considerados y honrados como dioses los elementos útiles y nutritivos, y, después, quienes inventaron medios de alimentarse, de cobijarse y demás artes, como Deméter, Dioniso, etc...[41] *[MINUCIO FÉLIX, *Octavio* XXI 2. Pródico afirma que fueron acogidos entre los dioses aquellos que sirvieron a la utilidad del hombre con el hallazgo, en sus peregrinajes, de nuevos productos de recolección.] CICERÓN, *De la naturaleza de los dioses* I 37, 118 Aún más, Pródico de Ceos, que afirmó que fueron incluidas en el número de los dioses las fuerzas útiles a la vida huma-
15, 38 na, ¿qué clase de religión dejó?. Perseo [afirma] que fueron considerados dioses aquellos por cuya intervención fue inventada alguna utilidad importante para la vida civilizada, y que los mismos objetos útiles y provechosos fueron llamados con el nombre de dioses. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX 18 Pródico de Ceos dice que «los antiguos consideraron dioses, en razón de la utilidad que de ellos deriva, al sol, la luna, los ríos, las fuentes y, en general, a todo

---

la educación de su hijo Alcioneo. Sus fragmentos se encuentran en V. ARNIM, *SVF* I, págs. 96-102.

[41] Pródico parece haber producido una verdadera interpretación sociológica de las creencias religiosas (KERFERD, *The Sophistic Movement*, págs. 168 ss.). Según su teoría, los elementos y productos naturales que nutren y aportan beneficios a la vida humana fueron los primeros en ser considerados dioses y en recibir el culto de los hombres; entre tales elementos y productos se encontrarían el sol, la luna, los ríos, los cereales, el vino. En un segundo estadio, los descubridores de ciertos bienes culturales (las artes prácticas, la vivienda, la domesticación de animales, etc.) fueron también incluidos en la nómina de divinidades. Al parecer Pródico hizo mucho hincapié en la importancia de las prácticas agrícolas en el desarrollo de los sacrificios, misterios y ritos de iniciación. Sin duda, el estudio de obras como *Los trabajos y los días* de Hesíodo le ofrecería material abundante para el desarrollo de su teoría.

lo que beneficia a nuestra vida, del mismo modo que hicieron los egipcios con el Nilo»[42] y, por esa razón, el pan era considerado como Deméter, el vino como Dioniso, el agua como Posidón, el fuego como Hefesto y así cada uno de los
elementos que nos son útiles. Niegan que existan [los dio- 51
ses] los denominados ateos, como Evémero[43]... Diágoras de
Melos[44], Pródico de Ceos y Teodoro[45]... Pródico, por su 52

[42] Esta observación hace pensar que Pródico incluyó en el desarrollo de su teoría de la religión argumentos de una incipiente antropología comparada.

[43] El ateísmo de Evémero (siglo IV/III a. C.) es, en cierto modo, una invención de los autores cristianos, Lactancio sobre todo, que utilizaron sus concepciones para demostrar la inanidad de las divinidades paganas. En realidad, Evémero parecía defender que todos los dioses fueron, en otro tiempo, reyes o héroes culturales. Sus ideas las expuso en una novela fantástica, en la que describía un país de Utopía. En este país, situado en un territorio indeterminado del Océano Índico, encontró, inscrita en una columna, la verdadera historia de Urano, Crono y Zeus, antiguos reyes que recibían veneración por los beneficios que habían dado a su pueblo. No es fácil interpretar el sentido de la novela, programáticamente llamada *Hierà anagraphḗ (Inscripción sagrada)*, ya que, en cierto modo, responde a la nueva concepción del soberano helenístico como servidor y benefactor de sus súbditos (cf. C. Préaux, *El mundo helenístico*, trad. esp., 1984, págs. 19 ss.), aunque, sin duda, hay también un propósito de ateísmo racionalista. *Vid.* H. F. Van der Meer, *Euhemerus of Messene*, Diss., Amsterdam, 1948 y H. Dörrie, *Abh. Akad. Gött.* (1964), 218 ss.

[44] Poeta lírico (segunda mitad del siglo V). Famoso por su ateísmo (Cicerón, *De la nat. de los dioses* I 2, 63), se burló de los misterios (*Escolio a* Aristófanes, *Aves* 1071; Lisias 6, 17) y, condenado a muerte, se vio obligado a huir (Diodoro Sículo XIII, 6). Según una historia (Sexto Empírico, *Esb. pirr.* 9, 53) perdió la fe, porque los dioses no castigaron a un perjuro. Sus escasos fragmentos no muestran rastros de ateísmo. *Vid.* F. Jacoby, *Diagoras ho átheos*, Berlín, 1960 y L. Woodbury, «The date and atheism of D. of Melos», *Phoenix*, 1965, págs. 178 ss.

[45] Teodoro de Cirene, matemático, maestro de Platón y de Teeteto (Platón, *Teeteto* 147d-148b), fue discípulo de Protágoras, cuya doctrina sobre los dioses pudo compartir.

parte, [afirmó] que lo que resulta útil a la vida fue considerado dios, tal como el sol, la luna, los ríos, los lagos, los
39 prados, los frutos y todo lo de esa naturaleza. *[[46] En verdad que quienes afirman que los hombres antiguos supusieron que eran dioses todos los elementos útiles para la vida, como el sol, la luna, los ríos, los lagos y otros fenómenos semejantes, además de sostener una opinión improbable, condenan también, reos de suma estulticia, a los antiguos. Porque no es verosímil que fueran tan estúpidos como para considerar dioses a elementos que, a la vista de todos, se corrompían o de testimoniar un poder divino a los frutos que
41 ellos comían y se disolvían... Porque, en tal caso, hubiese sido necesario que los hombres, y especialmente los filósofos, consideraran dioses —dado que, con su utilidad, contribuyen también a nuestras vidas— a la mayor parte de los animales irracionales — pues comparten con nosotros la fatiga del trabajo—, los objetos domésticos y cualquier otra cosa que pueda haber más humilde aún que ésos.] *[Epifanio, *Contra los herejes* III 21 (= Dox., p. 591, 15-16) Pródico llama dioses a los cuatro elementos y, después, al sol y a la luna. Porque de éstos, decía, procede la vitalidad para todos los seres[47].] Temistio, *Discursos,* 30 p. 422 Dind. *[Si invocamos también a Dioniso y a las ninfas y a la hija de Deméter y al Zeus que envía la lluvia, y al Posidón nutricio], nos aproximamos ya a las iniciaciones mistéricas y mezclaremos a nuestras palabras la sabiduría de Pródico, el cual hace depender todos los sacrificios realizados por el hombre y los misterios e iniciaciones de los bienes de la agricultura, porque consideraba que, a partir de

[46] Untersteiner añade esta sección de Sexto, porque aclara el pasaje de Filodemo y garantiza que en él se hacía referencia a Pródico.

[47] Quizás un eco de la doctrina en Aristófanes, *Aves* 685 ss.

ella, la idea de dios se había insinuado en los hombres *** y engendrado en ellos toda manifestación de piedad.

6 PLATÓN, *Eutidemo* 305c

Ésos son, Critón, aquellos a quienes Pródico llamó fronteras entre el filósofo y el político, aunque creen, sin embargo, ser los más sabios de todos los hombres... Se consi- 305d
deran muy sabios, y con razón, pues poseen un conocimiento moderado de la filosofía y moderado también de la política.

7 ESTOBEO, IV 20, 65

De Pródico: El deseo, cuando se duplica, es amor; el amor, duplicado, se vuelve locura.

DE DUDOSA AUTENTICIDAD

8 [PLATÓN], *Eryxias* 397d ss.[48]

—Sócrates: Cuando ese argumento —dije yo— no hace mucho, en el Liceo, un hombre de sabiduría, Pródico de Ceos, lo expuso, hasta tal punto les pareció a los presentes huera charla que no pudo convencer a ninguno de ellos de que decía la verdad... Le preguntaba a él el jovenzuelo[49] en qué sentido creía él que la riqueza era un mal y en qué sentido un bien. Y él, tomando la palabra, como has hecho tú hace poco, dijo que para las personas buenas y honestas y para los que saben en qué momento hay que servirse del dinero, para ésos es un bien; para los malvados, en cambio, y

[48] En opinión de Untersteiner este pasaje debía de pertenecer también a *Las Horas*. Cf. B 2, 28, en donde se pretende asimismo demostrar que la *epiméleia*, es decir el buen uso de las cosas, puede añadir un valor a la «naturaleza», lo cual es imposible si se hace mal uso de ellas.

[49] El joven en cuestión ha sido ya presentado previamente.

los que no poseen aquel conocimiento, un mal. Y afirmó que en todos los demás asuntos sucede igual. Según sean quienes se sirven de las cosas, así necesariamente habrán de
398c resultarles para ellos. *[—Joven: ¿Te parece, dijo, que la virtud es enseñable o reside en la naturaleza? —Pródico: A mí, desde luego, enseñable, contestó. —Joven: En tal caso, continuaba, ¿piensas que es estúpido si alguien creyera que, con oraciones a los dioses, podría llegar a ser gramático o músico o bien adquirir cualquier otro saber que, por fuerza, debe adquirirse aprendiéndolo de otro o descubriéndolo por sí mismo? —Pródico: Estuvo de acuerdo también con ello. —Joven: Entonces, dijo el joven, cuando tú, Pródico, pides, en tus oraciones, a los dioses éxito para tus empresas y bienes para ti, no estás suplicando más que llegar a ser una persona honesta y de bien, si es verdad que para las personas buenas y honestas sus logros resultan también ser buenos, y para las viles, perversos. Si, en consecuencia, la virtud es enseñable, no debería vérsete suplicar más que estar instrui-
398e do en lo que no sabes... Pródico se disponía a atacar al joven, con intención de defenderse y de demostrar todo eso que, hace poco, has demostrado tú, ya que estaba irritado por parecer que suplicaba en vano a los dioses. Pero entonces apareció el gimnasiarco[50] y le invitó a abandonar el gimnasio.

9 [Platón], *Axíoco* 366b ss.

—Sócrates: Tú, Axíoco, no das un testimonio exacto sobre mí, sino que crees, al igual que la plebe ateniense,

[50] Hay un claro anacronismo, por cuanto, en la época de Pródico, el gimnasiarco no era un magistrado, sino sólo el encargado de una liturgia (cf. Andócides, I 132). Sin embargo, se ha sugerido que Erixias puede no proceder de Atenas y desconocer, en consecuencia, las instituciones de la ciudad.

que, puesto que investigo los problemas, estoy en posesión de algún saber. Y ya me daría por contento con tener conocimiento de esos asuntos comunes. Tan lejos me encuentro de los problemas extraordinarios. Y todas las ideas que es- 366c
toy exponiendo son ecos del sabio Pródico, compradas, unas, por media dracma, otras por dos y otras por cuatro. Porque él no enseña a nadie gratis. Sino que tiene la costumbre de declamar continuamente el verso de Epicarmo [23 B 30 = frag. 248 Ol., 273 K.]: «Una mano lava a la otra. Da algo para algo recibir». Pues bien, no hace mucho, con ocasión de una declamación suya en casa de Calias, el hijo de Hiponico, vertió tantos ataques contra la vida, que yo, por poco, la pierdo de vista y, desde entonces, Axíoco, mi alma desea apasionadamente morir.

****9a** DÍDIMO EL CIEGO, *Comentario al Eclesiastés*, *Tura Papyri* I 114 ss.[51]

Dice [sus razonamientos] de forma impropia. Hablar significa propiamente comunicar las cosas. De ahí que se diga a quienes no comunican adecuadamente las cosas «no has dicho nada», aunque hayan hablado sin cesar.

Corre por ahí una sentencia paradójica de Pródico: «No es posible contradecir». ¿Cómo puede decir tal cosa? Ello está en contra del juicio y de la opinión de todo el mundo. Pues todo el mundo conversa con gente que le contradice tanto en cuestiones prácticas como teóricas.

Dogmáticamente dice aquél: «No es posible contradecir». Ya que, si dos personas se contradicen, ambas dicen.

[51] Para un comentario de este nuevo testimonio *vid.* G. BINDER y L. LIESENBORGHS, «Eine Zuweisung der Sentez *Oúk estin antilégein* an Prodikos von Keos», en *Sophistik*, ed. CLASSEN, págs. 45-462, que admiten, con cierta reserva, la atribución de la sentencia a Pródico. Para la cuestión de la imposibilidad de la contradicción *vid.* Introducción y nota 52 a Protágoras.

Ahora bien, es imposible que ambas hablen sobre una y la misma cosa. Él, por tanto, afirma que sólo quien dice la verdad y expresa las cosas como son, dice realmente. Su contradictor no dice la cosa... paradójica se considera esta sentencia, ya que está contra la opinión de todo el mundo... Todos... contradicción.

FALSIFICACIONES

10 PLUTARCO, *Sobre la salud* 8, p. 126d

Agudo parece también el dicho de Pródico de que el fuego es el mejor de los condimentos[52].

11 GALENO, *Del método médico* X 474 K.

Ciertamente la leche es óptima, si se la succiona directamente de las mismas hembras, según Eurifonte, Heródoto[53] y Pródico.

---

[52] La sentencia era atribuida a Eveno de Paros. Cf. PLUTARCO, *Sobre el adul. y el am.* 2, 50; *Cuest. conv.* 7, 1, 697d; *Cuest. plat.* 10, 3, 1010c.

[53] Parece una corrupción de Heródico de Selimbria. Cf. GALENO, *Del mét. méd.* XVIII B 98 ss.

TRASÍMACO

Nota biográfica

Trasímaco de Calcedón de Bitinia nos es conocido, sobre todo, por su encuentro con Sócrates en el libro I de la *República* de Platón. Sin embargo, en Atenas era bien conocido como orador y maestro de retórica, ya antes de la llegada de Gorgias a la ciudad. Su influencia pudo ser grande en algunos escritores atenienses. A pesar de su fama, no sabemos prácticamente nada de su vida, salvo que realizó largos viajes como sofista, que le proporcionaron fama y dinero. De su obra sólo conocemos con seguridad un discurso *En defensa de los lariseos* y noticias imprecisas de que compuso tratados y ejercicios de retórica.

TRASÍMACO [85 D. K.]

A. VIDA Y DOCTRINA

1 SUDA, *s. v.* Trasímaco

Trasímaco de Calcedón, sofista, de Calcedón de Bitinia, el primero en introducir el período y el colon[1] y en orientar la retórica en la dirección actual, discípulo del filósofo Platón[2] y

[1] Las noticias que la *Suda* nos da sobre el sofista proceden de TEOFRASTO (cf. B 1). La contribución de Trasímaco a la retórica consistió, sobre todo, en articular cada idea en un período unitario o en varios períodos estrechamente unidos entre sí. *Vid.* BLASS, *Die attisch. Bereds.*, I, pág. 254. Período y colon son términos procedentes de la terminología rítmica. Aquí período equivale a prosa rítmica, constituida por unidades sintácticas, compuestas, a su vez, por otras menores, *kôla*, susceptibles de ser pronunciadas en una sola emisión. *Vid.* NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, I, págs. 41-43. El concepto de período, por lo general, contiene las nociones de ritmo y de unidad de pensamiento.

[2] La noticia de que fue discípulo de Platón es, a todas luces, falsa, originada, sin duda, en alguna confusión de la *Suda*. Se ha querido solventar la dificultad enmendando *mathētés* «discípulo» en *kathēgētés* «jefe de escuela», lo que tampoco resulta completamente satisfactorio. Para la nueva orientación que Trasímaco dio a la oratoria, como inventor del llamado estilo medio, *vid.* B 1.

del orador Isócrates, escribió *Discursos deliberativos*, un *Arte oratoria*[3], *Juegos*[4], *Recursos oratorios*[5].

2 [A V 6, p. 11 R.] Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 34, 183b 29

Los (oradores) ahora famosos recibieron (el arte) de muchos y, haciéndolo progresar por partes, como en una sucesión, la han traído a su actual grandeza: Tisias tras los primeros, después de Tisias, Trasímaco, tras él Teodoro[6] así como otros muchos han contribuido a muchas de sus partes.

3 [10 R] Dionisio de Halicarnaso, *Lisias* 6

Además de ésas, encuentro en Lisias una cualidad muy admirable, cuyo iniciador, al decir de Teofrasto [*Perì léx.* frag. 3 Schmidt], fue Trasímaco, aunque yo creo que fue Lisias. Porque en mi opinión, éste fue anterior a aquél[7]. Me refiero al momento en que ambos se encontraban en la flor de la vida. ¿Cuál es esa virtud de que hablo? El estilo que

---

[3] Es probable que el *Arte oratoria* sea idéntica al *Gran tratado* y que los diferentes títulos mencionados en el pasaje fueran secciones de un *Tratado oratorio.*

[4] Los *Juegos* han sido identificados (Blass, *Die attische Bereds.*, I, pág. 249) con discursos epidícticos, en los que quizás Trasímaco exponía sus doctrinas sofísticas.

[5] Los *Recursos oratorios* eran probablemente bosquejos o esquemas genéricos, adecuados para las distintas materias oratorias (cf. Anaxímenes, *Retórica a Alejandro* 3, ps. 1423a 33; b14, 32; 1426b 18, 39; 1445b 29; existe traducción española por J. Sánchez Sanz, *Retórica a Alejandro*, Universidad de Salamanca, 1989). El término *aphormaí*, literalmente «puntos de partida», «orientaciones», se encuentra ya en Eurípides, *Heracles* 236.

[6] Para Teodoro de Bizancio *vid.* Protágoras A 26 y Gorgias A 30 y notas correspondientes.

[7] Trasímaco es, sin duda, anterior a Lisias. Aristóteles (*Refutaciones sofísticas* 183b 29 ss.) lo menciona como continuador de Tisias y predecesor de Teodoro de Bizancio. *Vid.* Blass, *Die attische Bereds.*, I, pág. 244 s.

concibe los pensamientos con precisión y los expone con coherencia, estilo muy adecuado y obligado en los discursos judiciales y en cualquier debate verdadero.

4 [18 R.] Aristófanes, *Daetales*[8] [representada en el 427] frag. 198, 5 ss. [de Gal. *Gloss. Hipp.* XIX 66 K. Diálogo entre padre e hijo]

—Hijo: Ciertamente es posible que tú con el tiempo te veas abatido.

—Padre: Ese «te veas abatido» procede de los oradores.

—Hijo: ¿En qué vendrán a dar esas palabras tuyas?

—Padre: De Alcibíades[9] viene ese «vendrán a dar».

—Hijo: ¿Por qué haces conjeturas y hablas mal de hombres que se ejercitan en ser virtuosos?

—Padre: ¡Ay de mí, Trasímaco![10]. ¿Qué abogado[11] ha inventado tales sutilezas?

---

[8] En los *Daitaleîs* («Banqueteadores»), representada en el año 427 a. C., Aristófanes trató, por vez primera, el tema de la nueva educación retórica, que después volvería a llevar a escena en las *Nubes*. La comedia presentaba a un anciano con dos hijos que encarnaban caracteres opuestos: el uno, prudente y conservador en sus formas; el otro, alocado, despilfarrador y asiduo de los maestros de retórica. Del contraste de ambos surgía el debate sobre la vieja o la nueva educación. Las expresiones que el joven aprendiz de retórica usa en el fragmento responden vagamente al uso retórico de la época, a pesar de la prontitud y precisión con que su padre las identifica.

[9] Alcibíades encarnaba el ideal de la nueva educación: un hombre capaz de hablar y de actuar con eficacia en política. Tras la muerte de Pericles, en el año 429, Alcibíades se mostró cada vez más arrogante y desenfrenado y pretendió convertirse en el guía espiritual de los jóvenes aristócratas atenienses. Frente a él sólo quedaba Nicias, veinte años más viejo, jefe de los conservadores y defensor de la antigua educación.

[10] El padre ignora a quién puede referirse el *kalokagatheîn* a que su hijo ha hecho referencia. Por ello, se dirige cómicamente a Trasímaco, inventor de esa nueva moda de hablar que su hijo remeda, implorando su ayuda.

[11] *Xynḗgoroi* eran los «abogados» que, como Lisias, escribían discursos para sus clientes, que debían, según el procedimiento judicial atenien-

5 Aristóteles, *Retórica* III 11, 1413a 7 (a propósito de las imágenes que, en las comparaciones, son eficaces, cuando hay metáfora)

Es posible, por ejemplo... decir que Nicérato es un Filoctetes[12] mordido por Pratis, según la imagen que Trasímaco empleó, cuando vio a Nicérato[13], en un concurso de rapsodos, vencido por Pratis, con los cabellos largos y aspecto miserable.

6 Aristóteles, *Retórica* II 23, 1400b 19 (a propósito de los lugares comunes de los entimemas derivados de los nombres)

Como Conón[14] llamaba a Trasíbulo[15] «el de osados consejos» y Heródico[16] decía a Trasímaco «siempre eres

---

se, pronunciar en persona la defensa o la acusación ante el tribunal. De ahí que, con apoyo en este pasaje, se haya pretendido que Trasímaco desempeñó la profesión de «abogado», aunque no publicó sus discursos judiciales. Schwartz (*De Thrasimacho Chalcedonio*, Univ-Prog., Rostock, 1892, 3-16, págs. 5 y 13 ss.) sostenía, basándose en una pretendida influencia de su doctrina retórica en *Medea* (431 a. C.) e *Hipólito* (428 a. C.), que la actividad del sofista era ya ampliamente conocida en Atenas en la fecha de representación de los *Daitaleîs* (427 a. C.).

[12] Filoctetes, en la expedición hacia Troya, fue mordido por una serpiente, lo que le produjo una llaga, que desprendía un olor tan repugnante que, por ello, fue abandonado por los griegos en la isla de Lemnos. Posteriormente los propios griegos debieron socorrerlo e implorar su ayuda, ya que necesitaban del concurso de su arco para la toma de la ciudad. Esta historia fue objeto de la tragedia homónima de Sófocles.

[13] Nicérato de Heraclea, contemporáneo de Tucídides y de Lisandro (último cuarto del siglo v), fue un rapsodo, adversario de Antímaco de Colofón. Cf. Plutarco, *Lis.* 18, 8 = *Antimach.* T 2 Wyss. *Vid. Historia de la literatura griega*, ed. López Férez, págs. 427 ss.).

[14] Lugarteniente de Alcibíades y almirante, después, durante los últimos años de las Guerra del Peloponeso, desempeñó un papel destacado durante la Guerra Corintia.

[15] El conocido demócrata, que libró a Atenas de la tiranía de los Treinta.

[16] Heródico de Mégara, aunque se estableció en Selimbria, fue maestro de gimnasia, que entendía que ésta era un medio para conservar o procurar buena salud (cf. Platón, *Protágoras* 316e; *República* III 406a).

arrojado en el combate» y a Polo «siempre eres un potro»[17].

7 Juvenal, *Sátiras* VII 203

Muchos deploraron su vana y estéril enseñanza, como prueba la muerte de Trasímaco. *Escolio*: Rétor de Atenas que se ahorcó[18].

8 Ateneo, X 454f

Neoptólemo de Pario[19] en su obra *Sobre las inscripciones* dice que en Calcedón, sobre la tumba del sofista Trasímaco, se encuentra el siguiente epigrama:

El nombre: te, erre, a, ese, i, eme, a, ce, o, ese.
Calcedón, la patria. Sabiduría su oficio[20].

---

[17] Los nombres griegos eran, según el uso indoeuropeo, muy frecuentemente compuestos de dos elementos y de significado honorífico, del tipo *Dēmosthénēs* «la fuerza del pueblo». Aunque no había una norma fija, la tendencia era poner al niño el nombre de su abuelo. Sin embargo, hacia mediados del siglo v se percibe el deseo de los padres de dar a sus hijos nombres que incorporen alguna cualidad moral (cf. la comicidad a propósito del nombre Fidípides en *Las Nubes* de Aristófanes). El pasaje de Aristóteles recoge muy fielmente la pretendida identificación de nombre personal y cualidades morales, lo que, sin duda, podía ser objeto de chanzas. Junto a estos nombres existían otros, como el de Polo, que designaban características físicas, del tipo *Símōn* «chato» o circunstancias personales: *Dídymos* («gemelo»). *Vid.* F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen*, 1917 y O. Landau, *Mykenisch-Griechische Personennamen*, 1958.

[18] No parece que la noticia sea fidedigna. La suposición de Nestle (*Von Myth. z. Log.*, pág. 348) de que el sofista, por causa de su ateísmo, no logró ser feliz resulta, cuando menos, sorprendente.

[19] Poeta y crítico literario del siglo iii a. C., compuso obras eruditas en las que recopiló epigramas, glosas homéricas o palabras frigias, así como un tratado de poética.

[20] Este tipo de acrósticos, o más bien juegos de letras, debieron ser relativamente frecuentes a partir de finales del siglo v. Un tal Calias compu-

9 Cicerón, *Del orador* III 32, 128 [Pródico, Trasímaco, Protágoras, cf. 84 B 3]

Cada uno de ellos trató y escribió, profusamente para aquella época, sobre la naturaleza[21].

10 Platón, *República* I 336b ss.

—Sócrates: Una y otra vez, mientras hablábamos nosotros, intentaba Trasímaco interrumpir nuestro debate, aunque, inmediatamente, se veía impedido de hacerlo por parte de los que se sentaban junto a él, deseosos de oír hasta el final nuestros argumentos. Pero en cuanto hube dicho yo mis últimas palabras e hicimos una pausa, no pudo ya contenerse, sino que, recogiéndose sobre sí mismo, se lanzó sobre nosotros, como una fiera, con ánimo de despedazarnos[22]. Polemarco y yo, presas del miedo, nos quedamos estupefactos de terror. Él, a voz en cuello, gritó en medio de la con-
336c currencia: «¿Qué charlatanería, Sócrates, os ha poseído rato
338c ha? *—[Trasímaco:] Yo afirmo que «lo justo no es más que
338d-339a la conveniencia del más fuerte». [Cf. B 6a] *[[23] —Trasí-

---

so una *Tragedia de las letras* (*grammatikḗ tragōidía*, cf. Ateneo X 453c) y hemos conservado una descripción semejante del nombre de Teseo en el frag. 382 N. de Eurípides.

[21] No hay pruebas de que Trasímaco cultivara la filosofía natural, aunque no hay que descartar que algunos de sus discursos epidícticos trataran, a la manera retórica, determinadas cuestiones de física.

[22] Existen grandes reservas sobre la fidelidad del retrato que Platón hace del sofista, a pesar de su insistencia en la descortesía y falta de urbanidad de éste (cf. la rudeza de su gesticulación en *República* I 336b, 337a, 341c, 343a, 344d y la grosería de las palabras que dirige a Sócrates en 336c-d).

[23] La doctrina que aquí expone Trasímaco de que lo útil se identifica con la conveniencia de la mayoría, coincide con la del anónimo autor de la *Constitución de los Atenienses*. Si aquí define la ley como «el interés del más fuerte» y la justicia como una «tontería», si se la compara con la injusticia, en otro fragmento, sin embargo, se queja de que los dioses no se

maco: Además, dijo, ¿no sabes que, de las ciudades, unas se gobiernan por medio de la tiranía, otras tienen un régimen democrático y otras aristocrático? —Sócrates: Claro que sí. —Trasímaco: ¿Y quien detenta el poder en cada ciudad no es el que manda? —Sócrates: Sin duda. —Trasímaco: Cada forma de gobierno establece leyes de acuerdo con su con- 338e
veniencia: una democracia, leyes democráticas; una tiranía, leyes tiránicas; e igualmente las demás formas de gobierno. Y, una vez que han establecido las leyes, suelen demostrar a sus súbditos que lo justo es lo que les resulta conveniente, y al que transgrede esa conveniencia lo castigan como violador de la ley y reo de injusticia. Ésa es, en definitiva, querido amigo, mi afirmación de que en todas las ciudades es 339a
justo el mismo principio: la conveniencia del gobierno constituido[24]. Éste, en último término, es el que detenta el poder de forma que, si se hace un razonamiento correcto, resulta que en todas partes es justo el mismo principio: la conveniencia del más fuerte.] *[25] —Sócrates: Cuando lle- 343a-344c
gamos a este punto de la discusión y resultó patente a todos que el debate sobre la justicia se había convertido en su contrario, Trasímaco, en lugar de responder, preguntó: —Dime, Sócrates, ¿tienes nodriza? —¿Por qué?, contesté, ¿no sería mejor responder que hacer preguntas como ésa? —Lo pregunto, dijo, porque te deja estar lleno de mocos y no te los limpia, aunque lo necesitas, por no saber distin-

---

ocupen del «bien mayor», la justicia. La contradicción se resuelve en la idea de «interés colectivo». Individualmente la justicia es mala, colectivamente es el bien más grande. En otro pasaje defiende la constitución de los antepasados.

[24] Esta observación de que el gobierno constituido es siempre un poder fáctico parece proceder también de Trasímaco.

[25] Untersteiner añade estos pasajes, por considerarlos representativos del pensamiento del sofista.

guirle entre pastor y ovejas —¿Pero qué es lo que quieres
343b decir?, pregunté yo. —Que crees que los pastores o los bo-
yeros tienen como objetivo el bien de las ovejas o de los
bueyes y que los engordan y cuidan con la vista puesta en
un fin distinto al logro de sus amos y al de ellos mismos.
Del mismo modo, crees que los que gobiernan las ciudades,
si realmente ejercen el gobierno, tienen, respecto a sus go-
bernados, unas intenciones distintas a la disposición de
ánimo que se puede adoptar hacia las ovejas, y que están
atentos, noche y día, a algún otro proyecto que no sea el de
c sacar beneficio para sí mismos. Tú has llegado tan lejos en
tu análisis de lo justo y la justicia así como de lo injusto y la
injusticia, que ignoras que la justicia y lo justo son, en rea-
lidad, un bien ajeno, algo conveniente para quien, por su
mayor fuerza, detenta el poder, y un daño propio para el que
obedece y, por tanto, sirve. Con la injusticia sucede lo con-
trario: domina a los que son, de verdad, buenos y justos.
Éstos, como gobernados, sirven a la conveniencia de aquel
que es más fuerte y lo hacen feliz con sus servicios, mien-
d tras que no se ofrecen a sí mismos el menor beneficio. Fuer-
za es, inocentísimo Sócrates, ver así la cuestión: el hombre
justo, en todas partes, está en desventaja respecto al injusto.
En primer lugar, en las relaciones comerciales, cuando un
hombre justo se asocia con uno injusto, al disolverse la so-
ciedad, no encontrarás un solo caso en que el hombre justo
haya obtenido mayor provecho que el injusto, sino menor.
En segundo lugar, en los negocios públicos, a la hora de
contribuir, el justo lo hace en mayor medida que los que
tienen su misma riqueza; el injusto, en medida menor. A la
e hora de recibir, en cambio, el justo no percibe nada, mien-
tras el injusto obtiene grandes beneficios. Cuando, por
ejemplo, desempeñan una magistratura, el justo, por no ha-
blar de ningún otro perjuicio, ve su patrimonio dañado, por

no poder ocuparse de él, sin obtener, por ser justo, ningún
beneficio del erario público, además de granjearse la ene-
mistad de parientes y conocidos, cada vez que se niega a
prestarles algún servicio que atente contra la justicia. El in-
justo, en cambio, goza de las ventajas opuestas. Me refiero,
claro está, al hombre al que, poco ha, aludía: aquel que tiene
poder para cometer grandes injusticias. Pues bien, conside- 344a
ra, si quieres formarte una opinión, cuánto más que la justi-
cia le interesa a éste, para sus propios intereses, ser injusto.
Te darás cuenta de ello con suma facilidad, si diriges tu
atención a la más consumada injusticia, aquella que hace
muy feliz a quien la comete, y grandemente desgraciados a
quienes son víctimas de ella y rehusarían cometerla. Y esa
injusticia es la tiranía, la cual se apodera, no poco a poco, en
secreto y por la fuerza, de los bienes ajenos, tanto de aque-
llos que están consagrados a los dioses como de los que son
santos para los hombres, de los privados y de los públicos,
sino de todos de una vez, crímenes todos que, cada uno por b
sí solo, si alguien no consigue cometerlo sin ser descubierto,
le acarrea los mayores castigos y oprobios. Y los que tales
crímenes cometen, según el caso, son llamados sacrílegos,
secuestradores, desvalijadores, estafadores y ladrones. En
cambio, cuando alguien se apodera no sólo del dinero de los
ciudadanos, sino que los secuestra también a ellos para so-
meterlos a la esclavitud, en lugar de esos nombres infaman-
tes, reciben los de felices y bienaventurados y no sólo de c
parte de sus conciudadanos, sino también de cuantos se en-
teran de que han cometido la injusticia extrema. Porque
quienes reprueban como infamante la injusticia, no lo hacen
por miedo a cometerla, sino a sufrirla. Y de este modo, Só-
crates, la injusticia, cuando se produce a gran escala, es un
instrumento más poderoso y más propio de un hombre libre
e influyente que la justicia y, según decía al comienzo, lo

justo resulta ser la conveniencia del más fuerte, lo injusto, en cambio, lo que contribuye a su propio provecho y con-
348b-349a veniencia[26]. *—Sócrates: ¡Vamos, Trasímaco!, dije, respóndenos, retrocediendo al comienzo: ¿Afirmas que la perfecta injusticia es más provechosa que la justicia, cuando es perfecta? —Trasímaco: Desde luego que sí, dijo. Lo afirmo
348c y he expuesto las razones de esa afirmación. —Sócrates: Veamos, pues, cómo interpretas, a propósito de esos conceptos, la siguiente pregunta: ¿A uno de ellos, creo, le llamas virtud y al otro, vicio? —Trasímaco: Así es. —Sócrates: ¿En tal caso, no llamas virtud a la justicia y vicio a la injusticia? —Trasímaco: Es lógico que así sea, amable amigo, dijo, desde el momento en que digo que la injusticia es provechosa y la justicia, no. —Sócrates: Entonces, ¿qué es, según tú? —Trasímaco: Lo contrario, dijo. —Sócrates:
d ¿Llamas a la justicia vicio? —Trasímaco: No, sino estupidez muy noble. —Sócrates: En tal caso, ¿llamas a la injusticia perversidad? —Trasímaco: No, dijo, sino capacidad de buen consejo. —Sócrates: ¿Es que te parece, Trasímaco, que los hombres injustos son sensatos y buenos? —Trasímaco: Sí, dijo, al menos los que son capaces de obrar injustamente de un modo perfecto, por su capacidad de someter a su arbitrio a estados y pueblos. Pero puede que creas que yo estoy hablando de los que saquean bolsillos. También esas acciones, dijo, si se hacen en secreto, resultan provechosas,

---

[26] Puesto que el pensamiento de Trasímaco lo conocemos sólo fragmentaria e indirectamente, se discute si su pesimismo político es fruto de una constatación de la realidad, en el sentido de que habitualmente sólo los injustos son tenidos por sabios e inteligentes (cf. Levi, *Trasimaco*, págs. 9-12) o si, por el contrario, Trasímaco defendió la doctrina del derecho natural, con su corolario de la injusticia como ideal social (cf. Kerferd, «The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*», *The Durham University Journal*, 40 [1947-1948], págs. 19-27).

pero no son dignas de ser tenidas en cuenta como aquellas otras a las que, hace poco, me refería. —Sócrates: No se me e
oculta, dije, lo que quieres decir. Pero me ha causado sorpresa que tú pongas la injusticia en el campo de la virtud y de la sabiduría, y la justicia en el de sus contrarios. —Trasímaco: Ciertamente tal es lo que hago. —Sócrates: Esa concepción, dije yo, es ya bastante dura, amigo mío, y no es fácil poder decir algo en contra. Porque, si hubieses supuesto que la injusticia resulta provechosa, admitiendo, sin embargo, que es un vicio o algo vergonzoso, como hacen algunos otros, podríamos hacer alguna objeción, formulada de acuerdo con los conceptos generalmente admitidos. Ahora bien, es evidente que vas a afirmar que la injusticia es algo bueno y poderoso y que vas a atribuirle todas las demás cualidades que nosotros solíamos atribuir a la justicia, toda 349a
vez que has osado situarla en el campo de la virtud y de la sabiduría[27]. —Trasímaco: Totalmente ciertos, dijo, son tus vaticinios. —Sócrates: Sin embargo, dije, no se debe dudar en insistir, con ayuda del razonamiento, en el examen, hasta que yo entienda que estás diciendo lo que piensas. Porque, sencillamente, Trasímaco, creo que ahora no estás bro-

[27] Estas palabras de Sócrates resumen la posición de Trasímaco: en todas las circunstancias y para todas las personas, la justicia es locura e ignorancia. La injusticia es la verdadera virtud, ya que es siguiendo sus mandatos como el hombre consigue *areté* y *eudaimonía*. Kerferd (*The Sophistic Movement*, págs. 120 ss.) señala que Trasímaco, al rechazar la justicia vulgar y defender la injusticia vulgar, está elevando a ésta al status de «lo justo por naturaleza». Trasímaco muestra, en efecto, las debilidades lógicas que ofrece la definición de justicia como «la búsqueda del bien de otro»: esta concepción supondría que, mientras el gobernante busca el bien de los gobernados, éstos deberían buscar el bien de los gobernantes, lo que sería una confirmación del derecho del más fuerte. Por contra, la injusticia no plantea estas aporías lógicas: gobernantes y gobernados buscan su propio bien.

meando, sino diciendo lo que piensas sobre la verdad. —Trasímaco: ¿Qué te importa, dijo, que sea mi pensamiento o no, en lugar de refutar mi argumentación?[28].]

11 [8 S., 12 R.] Aristóteles, *Retórica* III 8, 1409a 2

Queda el ritmo peonio, del cual se sirvieron a partir de Trasímaco, si bien no sabían decir en qué consistía[29]. *[13 R.] Quintiliano, IX 4, 87. Éforo, pues, adoptó el ritmo peonio [cf. *FGH* 70 T 29, F 107], inventado por Trasímaco y aprobado por Aristóteles. [Cf. *Gorgias* 4 (82) A 30 y 32 = Radermacher *A. S.*, B IX 14-15].

---

[28] Gomperz (*Sophistik und Rhetorik,* págs. 49 ss.) considera que Trasímaco no expone aquí su pensamiento personal. Sin embargo, se ha llamado la atención sobre los numerosos paralelismos entre las manifestaciones del Trasímaco de la *República* y el Calicles y el Polo del *Gorgias*. *Vid.* Schmid, *Geschich. d. griech. Literatur,* IV, pág. 186, n. 9. Por otro lado, gran parte del libro I de la *República* está consagrado a exponer y criticar los puntos de vista de Trasímaco, hasta el punto que se ha sugerido que el libro I fue publicado como un diálogo independiente con el título de *Trasímaco*. Para la cuestión de la historicidad del Trasímaco platónico, que Kerferd considera fuera de duda, *vid.* de este autor «The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*», *art. cit.*, y J. P. Maguire, «Thrasymachus or Plato?», *Phronesis* 16 (1971), 142-162 = *Sophistik,* ed. Classen, págs. 545-588.

[29] Aristóteles se refiere al peonio IV (∪∪∪— ó —∪—). La elección por Trasímaco de este ritmo se debe a que era menos común que el dáctilo o el yambo, por lo que su prosa resultaba menos próxima a la poesía que la de Gorgias. En algunos pasajes de sus fragmentos, en efecto, se pueden observar peonios o créticos, si bien Blass (*Die attisch. Bereds.*, I, 256) argumenta que no en mayor medida que en otros autores. A. W. De Groot (*A Handbook of antique Prose-Rhythme*, Gotinga, 1919, págs. 108-109) observó que, en los pocos fragmentos que conservamos, es frecuente el troqueo (—∪— X) como cláusula.

12 [16 R.] CICERÓN, *Orador* 13, 40

Isócrates... puesto que le parecía que el estilo de Trasímaco y Gorgias —los cuales, sin embargo, son recordados como los primeros que encadenaron las palabras según unas reglas de arte— estaba entrecortado en pequeños períodos, y el de Tucídides era aún más suelto y, por decirlo así, no suficientemente redondo, fue el primero que estableció el principio de expresar el pensamiento en una forma más amplia y completar las frases con ritmos más suaves.

***12a** [3 R.] PLATÓN, *Fedro* 271a

—Sócrates: Es, por tanto, evidente que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte oratoria, en primer lugar describirá y hará ver el alma con toda precisión.

***12b** [4 R.] PLATÓN, *Fedro* 269d

—Sócrates: Si, por naturaleza, tienes condiciones para ser orador, serás orador famoso, si a aquéllas añades ciencia y ejercicio. Si te falta alguna de estas dotes, en ella serás imperfecto. Por lo que hace al arte oratoria, me parece que su método no se manifiesta por el camino que siguen Lisias y Trasímaco.

13 [10 R.] DIONISIO DE HALICARNASO, *Iseo* 20

A los que se propusieron la precisión del discurso y practicaron la oratoria forense, [pertenecieron] Antifonte de Ramnunte, Trasímaco de Calcedón, Polícrates de Atenas, Critias el caudillo de los Treinta y Zoilo[30] que dejó los tratados sobre Homero... Trasímaco tiene un estilo puro y sutil y hábil en la invención y expresión redonda y elegante de lo

---

[30] Rétor discípulo de Polícrates. Para éste *vid.* GORGIAS, nota 28.

que se propone; se ocupó exclusivamente de tratados retóricos y discursos epidícticos, pero no ha dejado discursos judiciales. Lo mismo podría decirse de Critias y de Zoilo, salvo en la medida en que difieren uno de otro en los rasgos de estilo.

14 SUDA, *s. v.* Vestino

Vestino, de nombre Julio, sofista. Escribió un epítome de las *Glosas* de Pánfilo[31] en noventa y cuatro libros, una selección de palabras de las obras de Demóstenes, una selección de las de Tucídides, Iseo, Isócrates, Trasímaco el rétor y otros oradores[32].

***15** [19 R.] QUINTILIANO, III 3, 4

No se debe prestar oído... a quienes pretenden que son sólo tres los elementos esenciales [de la elocuencia], puesto que la memoria y la *actio* se manifiestan por obra de la naturaleza[33], no del arte... aunque la misma fuera la opinión de Trasímaco sobre la *actio*. [Cf. B 5].

[31] Pánfilo de Alejandría, gramático del siglo I d. C., autor de una obra *Sobre las glosas y los nombres*. Por «glosa» se entendían palabras de difícil comprensión, términos arcaicos o dialectales que necesitaban de explicación. *Vid.* PFEIFFER, *Historia de la Filología Clásica*, págs. 151, 171 s.

[32] No se ha conservado nada de la *eklogé* del aticista Julio Vestino en las obras de los lexicógrafos.

[33] Trasímaco consideraba la *actio (hypókrisis)* como un don natural, sobre todo, aunque puede que formulara algunos preceptos sobre ella en los *éleoi*.

B. FRAGMENTOS

<DE LA CONSTITUCIÓN>

1 [2 Sauppe *O. A.* II 162] DIONISIO DE HALICARNASO, *Demóstenes* 3 [p. 132, 3 Raderm. - Usen.]

El tercer estilo era un estilo mixto y compuesto de estos otros dos (*sc.* solemne y simple). No puedo decir si el primero que lo articuló y llevó a su armonía actual fue Trasímaco de Calcedón, como cree Teofrasto[34] [p. léx. frag. 4 Schmidt] o algún otro. Los que lo adoptaron y desarrollaron casi hasta la perfección fueron, entre los oradores, Isócrates de Atenas y, entre los filósofos, el socrático Platón. Fuera de ellos, en efecto, resulta imposible encontrar a otros, con la excepción de Demóstenes, que hayan practicado mejor los elementos indispensables y útiles o que hayan mostrado mayor elegancia de estilo y mejores ornatos externos. Pues bien, el estilo de Trasímaco, si realmente fue fuente del estilo medio, parece tener una orientación, en sí misma, digna de consideración. La mezcla está, en efecto, bien lograda y contiene el lado útil de cada uno de los otros dos estilos. Sin embargo, ha hecho uso de una fuerza expresiva que no está en consonancia con su propósito, como se ve por el siguiente ejemplo procedente de uno de sus discursos deliberativos[35]:

---

[34] En realidad la teoría de los tres estilos procede, al parecer, del propio Teofrasto. Cf. KROLL, *R.E. s. v.* Rhetorik.

[35] El discurso hay que situarlo probablemente en la época de la guerra de Decelea, más exactamente en el año 411 a. C., cuando más duras eran las rivalidades entre demócratas y oligarcas, o bien en el 404, cuando el antagonismo entre ambos bandos volvió a surgir con toda crudeza. Llama

«Hubiese querido, atenienses, formar parte de aquella época remota (...), en que bastaba a los jóvenes guardar silencio, porque el estado de los asuntos no los obligaba a hablar y los mayores se encargaban de la recta marcha de la ciudad. Pero, puesto que la divinidad[36] nos ha confiado a una época tan difícil que hay que obedecer <a quienes gobiernan> la ciudad, pero <sufrir> en propias carnes las desgracias, al no ser las más graves de éstas obra de los dioses ni del destino, sino de quienes están al cuidado del gobierno, es forzoso tomar la palabra. Porque, insensible o sumamente paciente es quien se ofrece a sí mismo a quienes lo deseen para que, además, cometan algún desafuero, y cargue con las culpas de las acechanzas y maldad de otros. Pues bastante nos ha acostumbrado ya el tiempo pasado a vivir en guerra, en lugar de en paz, y a llegar, arrostrando peligros, hasta hoy, añorando el día pasado y temerosos del siguiente, y a concertar no la concordia[37], sino la enemistad y discordias mutuas. La abundancia de bienes hace a los demás caer en la soberbia y la discordia civil, nosotros, en cambio, en tiempo de bonanza nos hemos mostrado sensa-

---

la atención en el fragmento la sencillez estilística del discurso, construido sobre la base de oposiciones antitéticas, lo que aparentemente está en contradicción con las noticias de A 12 y B 12. No parece tratarse de un discurso forense, como pensaba NORDEN (*Antike Kunstprosa,* I, pág. 43). El fragmento ha conservado el proemio y la *próthesis*, con una suave transición del uno a la otra. *Vid.* BLASS, *Die attische Bereds.*, I, págs. 254-256.

[36] *Daímōn* «divinidad» designa quizás al «destino», dado el probable ateísmo de Trasímaco (cf. B 8). Otra cuestión más difícil de dilucidar es la de si se trata de un destino o azar cósmico o de un destino personal.

[37] Al defender la constitución de los antepasados, Trasímaco hace el elogio del orden y deplora los errores cometidos, responsables de la guerra y de la desarmonía social. El acuerdo que permite evitar todos estos males es «concordia» *(homónoia)*, que implica las nociones de comunidad y de unidad social.

tos, mientras que en los momentos de peligro, que suelen volver sensato a los demás, hemos perdido la razón. ¿Por qué habría de dudar en decir lo que sabe quien <ha tenido la oportunidad> de apenarse por la situación presente y considera que posee algún medio para que tal situación no se dé ya en el futuro? En primer lugar mostraré, en mi discurso, que las disputas mutuas, tanto las de los oradores como las de los demás, han ocasionado sufrimientos mutuos, como es de necesidad para los que, sin inteligencia, rivalizan. En la creencia, en efecto, de sostener argumentos mutuamente opuestos, no se dan cuenta de que están haciendo lo mismo ni de que los argumentos de los adversarios están presentes en el propio discurso. Considerad, por ejemplo, desde el inicio, lo que unos y otros andan buscando. En primer lugar la constitución de sus padres les ofrece motivo de disputas, a pesar de que es sumamente fácil de ser entendida y patrimonio común de todos los ciudadanos. Pues bien, en cuantas cuestiones superan nuestra inteligencia, necesario es oír las palabras de los antiguos y aquellas otras que los mayores presenciaron, hay que saberlas de los que las conocen...»[38]. Tal es, en consecuencia, el estilo de Trasímaco, intermedio entre los otros dos estilos y una mezcla adecuada de ellos, así como un oportuno punto de partida para ambos.

[38] A pesar de la llamada a la «concordia», hay una cierta afinidad entre el ataque al régimen democrático del discurso, los argumentos del viejo oligarca y la teoría del derecho natural del más fuerte que Trasímaco expone en la *República* de Platón. La solución de Trasímaco es una vuelta a la constitución de los antepasados *(pátrios politeía)*, lo que suena a manifiesto del partido oligárquico.

EN DEFENSA DE LOS LARISEOS

2 [1 S.] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Miscelánea* VI 16 [II 435, 16 St.]

Ciertamente, después de haber dicho Eurípides en el *Télefo* [representado en el 438] «¿Nosotros, griegos, vamos a ser esclavos de bárbaros?» [frag. 719 N. 2], Trasímaco, en su discurso en defensa de los lariseos, dice: «¿Vamos a ser esclavos, nosotros, griegos, de Arquélao[39], un bárbaro?».

GRAN TRATADO

3 [4 S., 2 R.] *Escolio a* ARISTÓFANES, *Aves* 880

Lo mismo que Teopompo [*FGH* I, 296, frag. 115 = *FGH*, 115 F 104, sobre la inclusión de los habitantes de Quíos en el dominio de Atenas, al comienzo de la guerra del Peloponeso] cuenta también Trasímaco en su *Gran tratado*[40]. [Al *Tratado* pertenecen, además de los *Recursos oratorios* [cf. A 1] los siguientes fragmentos, citados con títulos especiales.]

[39] El discurso cabe fecharlo entre el 413 y el 399 a. C., puesto que en él se protesta por la sumisión de Tesalia a Arquélao. Atenas se alineó con el partido oligárquico de los alévadas en contra del tirano. BLASS (*Die attische Bereds.*, I, pág. 250) supone que el discurso fue escrito para una embajada de tesalios, llegados a Atenas para recabar el apoyo de la ciudad en contra del usurpador.

[40] En el año 412 a. C. los habitantes de Quíos se rebelaron contra el imperio ateniense y fueron destruidos. De ello se sigue que la alusión de Trasímaco debe ser anterior al suceso.

4 [3 S., 9 R. Edmonds *Lyra Graeca*, II, p. 418]. ATENEO, X 416a

Trasímaco de Calcedón, en uno de sus proemios, cuenta que, llegado Timocreonte[41] a la corte del rey de Persia y, hospedado en su palacio, comió desmesuradamente. Como el rey le preguntara qué le gustaría hacer después, contestó que machacar a golpes un sin número de persas. Al día siguiente, tras haber vencido, en combate singular, a muchos de ellos, comenzó a agitar los brazos. Preguntado por el motivo de ello, contestó que aún le quedaban todos esos golpes, por si alguno le hacía frente.

5 [7 S., 11 R.] ARISTÓTELES, *Retórica*, III 1, 1404a 13

Algunos han tratado algunos problemas de ella (*sc.* el arte escénica), como Trasímaco en sus *Lamentaciones*[42].

6 [5 S., 6 R.] PLATÓN, *Fedro* 267c[43] [cf. 80 A 26]

En el arte de los discursos que suscitan la compasión, cuando se dejan arrastrar a la representación de la vejez y la pobreza, me parece que domina el vigor del calcedonio. Éste tenía una habilidad especial para provocar la ira de muchos y, una vez encolerizados, calmarlos, de nuevo, con sus encantamientos, según decía. Era insuperable en difundir calumnias y desmentirlas, después, por cualquier me-

---

[41] Timocreonte de Rodas, poeta lírico y elegiaco de la primera mitad del siglo v. Para su gula proverbial *vid. Antología Palatina* VII 348.

[42] *Las lamentaciones (Éleoi)* formaban parte quizás de unos modelos retóricos que cubrían partes enteras del discurso. A partir de estos modelos y, mediante diferentes combinaciones, el estudiante podía crear su propio discurso. *Vid.* TH. COLE, *art. cit.*, pág. 14.

[43] En este pasaje Platón utiliza un lenguaje deliberadamente poético para burlarse del estilo de Trasímaco.

dio[44]. HERMIAS, *Comentario al pasaje*, p. 239, 18 Couvreur. Efectivamente el calcedonio, es decir Trasímaco, enseñó el modo en que se debe mover al juez a compasión, así como la manera de provocar piedad, con lamentos por la vejez, la pobreza, los hijos, y otros recursos semejantes.

6a PLATÓN, *República* 338c

Yo [Trasímaco] afirmo que lo justo no es otra cosa que la conveniencia del más fuerte.

7 [6 S., 8 R.] PLUTARCO, *Cuestiones convivales* I 2, 3, 616c-d

*[Más extravagante es quien, en lugar de anfitrión, se convierte a sí mismo en juez y árbitro de quienes no se confían a él ni quieren ser juzgados, [para saber] quién es mejor o peor que otro. Ya que no vienen dispuestos a una competición, sino a un banquete. Pero ni siquiera la distinción es fácil...] Es preciso, sin embargo, [en la disposición de los invitados], como quien estudia un argumento comparativo, tener a mano los *Tópicos* [G 1 ss.] de Aristóteles o los *Discursos victoriosos*[45] de Trasímaco, sin obtener ninguna ventaja, sino trasladando a los banquetes la vana gloria del ágora y los teatros.

7a [5 R.] FILODEMO, *Retórica* II 49 = Sudhaus, p. 85 [*Suppl.* ed. Sudhaus Lps. 1895, pp. 42 ss.]

También Metrodoro [frag. 20 ss. A. Körte, *Suppl. Jahrb. f. cl. Phil.* 17 (1880) 548] en el libro primero *Sobre la poe-*

[44] Conviene tener presente, a la hora de valorar el juicio de Platón, las reservas de éste contra cualquier manifestación artística que moviera a la piedad. Cf. *Apología* 35b; 38d; *Leyes* 949b; *Fedro* 267c).

[45] Tal es la traducción de NESTLE (*Von Myth. z. Log.*, pág. 346). SCHMID (*Griech. Literatur* I, pág. 545) traduce como «Technik der Hyperbeln», poniendo en relación el título con la técnica de la *aúxēsis* o *amplificatio*.

sía, parece haber puesto suficientemente de manifiesto que la retórica sofística es un arte... y que otros oradores del género hablan con capacidad ante el pueblo de las cuestiones que le son útiles, sin haber aprendido el arte de Trasímaco ni de cualquier otro de ésos... Sostiene lo contrario, demostrando que Trasímaco y otros muchos de los que parecen poseer tales principios de los discursos políticos o retóricos no ponen en práctica nada de aquellas artes que afirman poseer, cuando actúan como legisladores.

DE UN ESCRITO INCIERTO

8 HERMIAS, *Comentario al Fedro de* PLATÓN, p. 239, 21 Couvr. [sobre *sthénos*, p. 267 C, cf. B 6]

[Trasímaco] en un discurso suyo escribió algo semejante, a saber, que los dioses no ven las acciones humanas. De lo contrario, no habrían descuidado el mayor de los bienes humanos: la justicia. En efecto, vemos que los hombres no la ponen en práctica[46].

[46] En la acusación que Trasímaco hace a los dioses de no hacer nada en favor del reino de la justicia, UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* ve «il grido di un pesimismo radicale», al que es posible encontrar respuesta en ESQUILO (*Agamenón* 369 ss.), JENOFONTE (*Recuerdos de Sócrates* I 4, 11) y PLATÓN (*Leyes* X, 888c).

HIPIAS

Nota biográfica

Hipias de Élide fue contemporáneo de Pródico, como parece deducirse de la alusión que a ambos sofistas se hace en el *Protágoras* de Platón. Aparte esta razonable inferencia no conocemos con exactitud su fecha de nacimiento[1] ni tampoco la de su muerte, que debió de ocurrir en los primeros años del siglo IV. No hay ninguna prueba firme de que su vida se extendiera hasta la mitad del siglo, como se ha sugerido. A lo largo de su vida recorrió numerosas ciudades, impartiendo sus cursos, que le procuraron fama y dinero.

El rasgo más característico de su personalidad intelectual fue su saber enciclopédico, que le permitía vanagloriarse de dominar todas las ciencias y las artes de su época. Un enciclopedismo tal fue el fruto, sin duda, de una memoria excepcional que el sofista cultivó y desarrolló mediante procedimientos mnemotécnicos, que también trató de enseñar a sus discípulos. Como prueba de su rara capacidad de retención se cita el hecho de que podía repetir, con sólo oírlos una vez, cincuenta nombres en el mismo orden en que se le habían presentado. No resulta extraño, pues, que algún

[1] UNTERSTEINER (*The sophists*, pág. 272) propone el año 443 a. C. como fecha de nacimiento de Hipias.

testimonio, sin base alguna, atribuya tales poderes al efecto de alguna droga.

Su enseñanza, como su saber, era enciclopédica. Ofrecía cursos de astronomía, matemáticas, geometría, genealogía, mitología, historia, pintura, escultura, prosodia, versificación y música. Además compuso ditirambos, tragedias, poesía épica así como textos en prosa de todo género. Y, como parece deducirse de los testimonios, no era Hipias ningún *dilettante*, con conocimientos superficiales y facilidad para hablar de temas que no dominaba, sino que su ciencia estaba basada en el estudio sistemático y profundo de las materias por las que se interesaba.

El enciclopedismo de Hipias parece haberse basado en algo más que en el simple deseo de conocimiento. Hay indicios de que el sofista desarrolló una posición filosófica propia, que no resulta fácil reconstruir, pero de la que conservamos un testimonio en el *Hipias Mayor* de Platón (301d 5-302b 4). Según este importante testimonio, no recogido por Diels-Kranz, Hipias parece haber sostenido una doctrina de la existencia de clases de cosas dependientes de un único ser, continuo o extenso, sin interrupción, por todo el mundo físico. En todo caso, su interés erudito en los más diversos temas está fuera de toda duda. Él parece haber sido el iniciador de lo que hoy llamaríamos ciencias sociales, anticipándose así a los trabajos que después llevaría a cabo, con ayuda de archivos, bibliotecas y equipos de trabajo, la escuela de Aristóteles.

Compuso una lista de vencedores olímpicos, basada en los archivos e inscripciones de Olimpia. Es posible que Tucídides se sirviera de los datos de Hipias para la cronología de su *Historia de la guerra del Peloponeso*. La lista de Hipias, en todo caso, sirvió de base para la que posteriormente compuso Eusebio y pudo servir de modelo para otras

compilaciones semejantes, como la lista de Helanico de las sacerdotisas de Hera en Argos o la del propio Aristóteles de los vencedores de Delfos. En todo caso, su lista de vencedores olímpicos fue, quizás, el primer intento de crear una cronología sistemática[2]. Es posible que su obra *Nombres de pueblos* —probablemente una lista o catálogo también— contuviera una recopilación de antigüedades etnográficas, para las cuales resultaba interesante la explicación de los nombres de los pueblos. Si embargo, lo que guiaba a Hipias, en estos trabajos, no era un interés cultural o arqueológico, sino fundamentalmente práctico, encaminado a la formación del orador.

Por lo que hace a sus estudios matemáticos, Hipias fue conocido por el descubrimiento de la cuadratriz, un procedimiento geométrico para la trisección de un ángulo, así como por sus trabajos sobre la cuadratura del círculo. Su influencia en la historia de la matemática del período fue decisiva. Proclo, en su *Comentario al libro primero de los elementos de Euclides* (pág. 356)[3], recoge la historia de la matemática de Eudemo de Rodas, que, a su vez, dependía, para el período anterior a Platón, de Hipias. Todo ello hace razonable pensar que Hipias compuso algún tratado sobre cuestiones matemáticas.

Finalmente tenemos información sobre una *Synagōgḗ* o *Colección* de carácter enciclopédico, que reunía pasajes de poetas, cronistas e historiadores relativos a temas como historia de la religión, mitos, costumbres locales, etc. Ello hace de Hipias, como puso de manifiesto B. Snell[4], el do-

---

[2] Para el valor que la lista de Hipias puede tener como fuente histórica, *vid.* L. Ziehen, *R. E.*, XVII (1937), cc. 2.527 ss.

[3] Testimonio que tampoco recogen Diels-Kranz.

[4] «Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte», *Philologus* 96 (1944),

xógrafo más antiguo del que tenemos noticias. En opinión de Snell fue Hipias el que estableció la conexión entre la doctrina de Tales de que todo procede del agua —así como que la tierra flota sobre el Océano— y las concepciones cosmogónicas de Homero y Hesíodo en el sentido de que Océano y Tetis son las fuentes de todo cuanto existe. Se ha sugerido incluso[5] que la esquematización del pensamiento presocrático, presente ya en la obra de Platón, en dos grandes líneas de pensadores —los defensores del movimiento y el cambio: Hesíodo, Homero, Orfeo, Epicarmo, Heráclito y Empédocles; los partidarios del ser uno e inmutable: Jenófanes, Parménides, Meliso— procede de Hipias. De ser así, Hipias sería el iniciador de la historiografía filosófica.

119-28 = *Sophistik*, ed. Classen, págs. 478-492. Dado que Hipias estableció una lista de poetas antiguos —Orfeo, Museo, Hesíodo, Homero—, lista que aparece en Aristófanes (*Ranas* 1030 ss.) y Platón (*Apología* 41a; sin Hesíodo en *Ión* 536b), e incluso en Hermesianacte (frag. 7, 16 ss. Powell) y probablemente de filósofos antiguos, Snell habla un poco exageradamente también de los «comienzos de la historia de la literatura y de la filosofía».

[5] C. J. Classen, «Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophie-Historikern», *Philologus* 109 (1965), 175-181.

HIPIAS [86 D. K.]

A. VIDA Y DOCTRINA

1 SUDA, *s. v. Hipias* [*FGH* 6 T. 1]

Hipias, hijo de Diopites, natural de Elea, sofista y filósofo, discípulo de Hegesidamo[1], propuso como fin la autarquía[2]. Escribió muchas obras.

***1a** APULEYO, *Flórida* IX 15

También Hipias se encuentra entre el número de los sofistas...; su linaje no es conocido.

---

[1] La noticia de que Hegesidamo (?) fue maestro de Hipias carece de valor. Por ello se ha propuesto corregir el nombre en Hipodamo, el célebre arquitecto, constructor de Turios, que se ocupó también de cuestiones constitucionales. *Vid.* I. LANA, «L'Utopia di Ippodamo di Mileto», *Riv. di Filos.* 40 (1949), 1.

[2] No es fácil interpretar la noticia de la *Suda* sobre el concepto de autarquía de Hipias. Se ha pensado que con autarquía Hipias quería dar a entender no la ausencia de necesidades, sino la independencia del individuo respecto a la comunidad. Hay indicios de que la cuestión de la autosuficiencia del individuo fue debatida en esta época. Cf. HERÓDOTO I 32, 8 *anthrôpou sôma hèn oudèn autarkés esti. tò mèn gàr ékhei, állou dè endeés esti.* UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* piensa, más bien, en una autarquía del conocimiento humano, «come atto autonomo costituito dal contatto del simile col simile, della *phýsis* dell' individuo con la *phýsis* del mondo esterno».

2 Filóstrato, *Vida de los sofistas*[3] I 11, 1 ss.

1 Hipias el sofista de Élide, poseía una memoria[4] tan po-
derosa, incluso ya viejo, que le bastaba oír una sola vez cin-
cuenta nombres para recordarlos en el mismo orden en que
los había oído. Solía introducir en sus debates cuestiones de
2 geometría, astronomía, música[5] y rítmica. Discutía también
3 de pintura y escultura. Todo eso lo hizo en diferentes luga-
res. En Lacedemonia, en cambio, investigó los linajes de las
ciudades, las colonias, las hazañas realizadas, toda vez que
los lacedemonios, por su voluntad de dominio, gustaban de
4 ese género de estudios. Suyo es también un *Diálogo troya-
no*[6] [B 5], cuyo tema es el siguiente: en Troya, ya conquis-
tada, Néstor amonesta a Neoptólemo, el hijo de Aquiles,

---

[3] Por lo general se considera que Filóstrato depende de Platón (*Hipias mayor* 281-286), si bien algunas noticias no se encuentran en el filósofo, por lo que se ha pensado en una posible fuente común.

[4] Untersteiner *(comm. ad loc.)* ve en la mnemotecnia de Hipias un aspecto de su concepción de la autarquía del individuo. Ésta podía conseguirse, además de con los debates y la cultura enciclopédica, también mediante técnicas basadas quizás en la semejanza entre imágenes y símbolos y los conceptos. E. Des Places, *Pindare et Platon*, París, 1949, pág. 157, creyó encontrar una alusión a la mnemotecnia de Hipias en Platón, *Epinomis* 976b 5-c 6. Para la memoria *vid.* también Gorgias B 11a, que, sin duda, conocía el papel que aquélla jugaba entre los pitagóricos. *Vid.* mi artículo «Pythagorica», *Emerita*, 39, 2 (1971), 425-433.

[5] Cf. Platón, *Hipias mayor* 285b-c y *Protágoras* 318e. Para Marrou (*Historia de la educación en la Antigüedad*, págs. 66 ss.) las disciplinas de Hipias son el más remoto antecedente del *quadrivium* medieval, tal como lo diseñó Boecio. Notable es también que en el pasaje del *Protágoras*, Marrou (*op. cit.*, pág. 444, n. 12) entiende *mousikén* como «acústica».

[6] Sigo aquí a Diels, frente a Untersteiner que acepta inalterada la lectura de los manuscritos. Aunque la enmienda de Diels me parece plausible, no cabe excluir que se tratase de un diálogo, cuya parte central la constituía una *epídeixis* de Néstor, en respuesta a la pregunta de Neoptólemo. Así ya Schmid (*Griech. Literatur*, pág. 51, n. 12). En contra Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, pág. 74).

sobre la conducta que debe observarse para manifestarse
como un hombre bueno. Llevó a cabo, en defensa de los 5
intereses de Élide, más embajadas que ningún otro griego,
y, en ninguna ciudad, dejó malparada la fama de sus discur-
sos públicos y de sus debates. Por el contrario, recaudó mu-
chísimo dinero y fue inscrito en las tribus de ciudades pe-
queñas y grandes. Fue, por dinero, incluso a Inico, villorrio 6
sículo, sobre el que Platón bromea en el *Gorgias*[7]. Gozando 7
de fama durante toda su vida, solía fascinar a Grecia, en
Olimpia, con sus discursos complejos y bien meditados. Su 8
estilo no era pobre, sino amplio y natural, con recurso a po-
cos compuestos poéticos.

***2a** [6 R. = R(adermacher *A.S.*)] PLATÓN, *Hipias mayor* 288c-d

—Sócrates: Pues bien, tras eso, aquél[8] preguntará —estoy casi seguro de ello, por los indicios que tengo de su método—: «carísimo amigo, ¿qué es una bella olla? ¿No es algo bello?». —Hipias: ¿Sócrates, quién es este hombre? Debe ser muy grosero, pues no tiene empacho en pronunciar palabras tan vulgares en asunto de tanta gravedad[9].

---

[7] 493a e *Hipias mayor* 282e. Cf. sobre esta localidad, situada en la costa entre Gela y Acragante, HERÓDOTO VI 23, 4 y PAUSANIAS VII 4, 6. Es probable que, durante su estancia en Sicilia, pudiera influir en la política del tirano Dionisio el Joven.

[8] Se trata de un tercer personaje, por lo demás desconocido, con el que Sócrates ha discutido sobre lo bello y lo feo.

[9] El reproche de Hipias a la vulgaridad del ejemplo nos hace recordar que Sócrates se servía frecuentemente en sus debates de tales comparaciones. Cf. las críticas al método en *Gorgias* 491a; *Banquete* 221e.

3 [Plutarco], *Vida de los diez oradores* 4, 838a

[Isócrates] adoptó, ya anciano, a Afareo[10], hijo de Plátane, la mujer del orador Hipias, y el más joven de sus tres
839b hijos. Mientras fue joven no se casó; anciano ya, se unió a una hetera de nombre Lagisca... posteriormente desposó a Plátane, la mujer del orador Hipias[11], que tenía tres hijos, de los que, como ya va dicho, adoptó a Afareo. Harpocración, *Léxico s. v.* Afareo: Éste era hijo de Hipias, pero se le consideraba hijo de Isócrates. Zósimo, *Vida de Isócrates,* p. 253, 4 Westerm. Tomó como esposa a una cierta Plátane, nacida del orador Hipias[12].

4 Platón, *Defensa de Sócrates* 19e

Esto sí que me parece hermoso: el que alguien pueda tener capacidad para educar a otros, como es el caso de Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élide.

5 Ateneo V 218c

Platón, en el *Protágoras*, supone también presente a Hipias de Élide, en compañía de algunos conciudadanos. Sin embargo, no es verosímil que la estancia de éstos en Atenas estuviera libre de peligros antes de la conclusión de

[10] Afareo fue también orador y poeta trágico. Cf. Pseudo Plutarco, *Vida de los X oradores* 4, 839c y *CIA* II 977b 5, pág. 408.

[11] Según la cronología tradicional, Hipias vivió en el siglo v, por lo que el Hipias aquí mencionado no puede ser el sofista. *Vid.* Münscher, *R.E. s. v. Isokrates*, IX, 2, c. 2.154. Cf. en contra de esta opinión Untersteiner, *comm. ad loc.*, que considera la noticia fidedigna.

[12] El error de Zósimo, como hace notar Untersteiner, se debe a que no comprendió bien la imprecisa expresión del Pseudo-Plutarco, entendiendo «la hija de» en lugar de «mujer de».

la tregua de un año, durante el arcontado de Isarco, en el mes de Elafebolión[13].

5a [4 R.] JENOFONTE, *Banquete* 4, 62 [cf. supra 84 A 4 a]

Bien sé, dijo, que tú [Antístenes] empujaste a venderse al sapiente Pródico, a Calias, aquí presente, ... y sé [que lo has puesto en manos] de Hipias de Élide, de quien aprendió también el arte de la memoria[14].

6 PLATÓN, *Hipias mayor* 281a

—Sócrates: ¡Bello y sabio Hipias, cuánto tiempo hace que no vienes a nuestra ciudad, Atenas! —Hipias: Así es, Sócrates, pues no tengo tiempo. La razón es que Élide, cuando necesita efectuar alguna negociación con otra ciudad, se dirige siempre a mí antes que a los demás ciudadanos, para nombrarme embajador, por considerarme árbitro y mensajero sumamente capaz de las razones que deban debatirse ante cada ciudad. Así pues, ya he realizado numerosas embajadas a otras ciudades e infinidad de ellas, sobre todo, por cantidad de motivos, todos de la mayor importancia, a Lacedemonia. Ésa es la razón por la que tú me preguntas y por la que no frecuento yo estos parajes.

7 PLATÓN, *Hipias mayor* 282d-e

—Hipias: En cierta ocasión en que llegué a Sicilia, a pesar de que se encontraba en ella Protágoras con toda su fama y de que era mayor que yo, muy joven aún, en poco tiempo reuní bastante más de ciento cincuenta minas y de un lugar tan sólo, Inico[15], muy pequeño, más de veinte mi-

---

[13] A finales de marzo del 423 a. C. Cf. TUCÍDIDES IV 117-8. Isarco fue arconte en el 424/23. Cf. PROTÁGORAS A 11.

[14] *Vid.* nota 4.

[15] *Vid.* nota 7.

nas. Cuando regresé a casa con todo ese dinero, se lo di a mi padre, de modo que él y los demás conciudadanos quedaron perplejos de admiración. Así que estoy por creer que he ganado más dinero que cualesquiera otros sofistas, tomados de dos en dos. Cf. 82 A 9.

8 Platón, *Hipias menor* 363c

—Hipias: Mi comportamiento sería absurdo, Eudico[16], si yo, que, cada vez que subo, desde mi patria, Élide, a Olimpia, a la fiesta de todos los griegos, con ocasión de las fiestas olímpicas, me presento en el santuario y me ofrezco a pronunciar lo que se desee, de los discursos epidícticos que llevo preparados y a responder a quien lo desee lo que quiera preguntarme, rehuyera ahora la pregunta de Sócra-
364a tes... Desde que he empezado a tomar parte en los concursos de Olimpia, hasta el momento, no me he encontrado con nadie mejor que yo en ningún aspecto.

9 Platón, *Hipias mayor* 286a

—Hipias: Sí, por Zeus, Sócrates, no hace mucho que he cosechado un gran éxito disertando allí mismo[17] sobre las nobles ocupaciones[18] que un joven debe practicar. Sobre ellas tengo compuesto, con gran arte, un diálogo, muy bien construido, por lo demás, en sus palabras. El tema y comienzo del diálogo[19] es el siguiente: cuenta que, tras la to-

[16] De este Eudico no sabemos prácticamente nada. Se ha supuesto que era el anfitrión de Hipias en Atenas. Su padre, Apemanto, se ocupó de cuestiones de exégesis homérica. Cf. Platón, *Hipias menor* 363b.

[17] En Esparta.

[18] *Epitédeuma* parece ser término específico de la pedagogía de Hipias, con el que el sofista designaba el género de vida que se adopta y que explica el carácter de cada uno. Así Untersteiner, *comm. ad loc.*

[19] *Vid.* nota 6. Para el sentido de *lógos* como «diálogo», cf. Tucídides V 88 y V 112, 1. *Vid.* Aly, *Formprobleme...*, pág. 100, n. 104. O. Gigon,

ma de Troya, Neoptólemo preguntó a Néstor cuáles son las ocupaciones nobles que un joven debe practicar para convertirse en una persona insigne. Tras la pregunta, toma la palabra Néstor y le da muchísimos consejos[20] preciosos y conformes a la moral. Este diálogo ya lo he declamado allí [Esparta] y me propongo hacerlo también aquí [Atenas], dentro de dos días, en la escuela de Fidóstrato[21], junto con otras muchas cosas que merecen oírse. Así me lo ha pedido Eudico el hijo de Apemanto[22].

10 Platón, *Hipias menor* 364c

—Hipias: Yo afirmo que Homero ha representado a Aquiles como el hombre más valiente de cuantos fueron a Troya; a Néstor, como el más sabio y a Ulises, como el más rico en recursos.

Sokrates, Berna, 1947, pág. 267, sugiere que, puesto que los consejos de Néstor a Neoptólemo se producen después de la guerra de Troya, cuando el joven hijo de Aquiles ha probado ya su valor guerrero, las palabras de Néstor debían de ir encaminadas a persuadir a Neoptólemo de que no sólo el valor forma al hombre de bien, sino también la disciplina interior y la sabiduría. Se trata, pues, de un discurso parenético, en el que Néstor exhorta a Neoptólemo al ejercicio de la virtud, concebida ésta, sobre todo, como el ejercicio de aquellas cualidades personales destinadas a mantener la cohesión y unidad del grupo social. Entre las virtudes destaca el sentido de la justicia, que pertenece a la esfera de lo convencional o social, opuesto a las leyes no escritas, que, por originarse en la naturaleza, obligan por igual a todos.

[20] El verbo griego *hypotithémenos* recuerda las colecciones de «sentencias» del tipo de las *Khirônos hypothêkai*, que pudieron servir de modelo a Hipias.

[21] Personaje desconocido.

[22] *Vid.* nota 16.

11 [*FGH* 6 T 3; 11 R.]. Platón, *Hipias mayor* 285b

—Sócrates: ¡Por lo dioses!, ¿qué tipo de razones oyen de ti, Hipias, [los espartanos[23]] para regocijarse con ellas y alabarte como lo hacen? ¿Sin duda, claro está, aquellas que tú conoces a la perfección, las referentes a los astros y los fenómenos celestes?[24]. —Hipias: De ningún modo. Ni siquiera soportan oír hablar de ellas. —Sócrates: ¿Alguna cuestión de geometría es, entonces, lo que les agrada oír? —Hipias: En modo alguno, ya que muchos de ellos, por decirlo así, ni siquiera conocen los números. —Sócrates: En tal caso, lejos estarán de soportar que les des una lección sobre aritmética. —Hipias: Muy lejos, sí, por Zeus. —Sócrates: ¿Serán, entonces, aquellas distinciones que tú sabes hacer mejor que nadie, las referentes al valor de las letras, las sílabas, los ritmos y los modos musiscales?[25]. —Hipias: ¿Referentes a qué letras y modos musicales, amigo mío?

---

[23] Hacia el año 550 a. C. tuvo lugar en Esparta una revolución aristocrática, a consecuencia de la cual la cultura espartana, floreciente en época arcaica, entró en una suerte de inmovilismo, que la mantuvo apartada de los grandes movimientos filosóficos y artísticos del resto de Grecia. Los temas que Hipias pudo tratar allí, muy semejantes, por su contenido, a los que eran objeto de estudio y tratamiento por parte de los logógrafos, interesaban a las grandes estirpes aristocráticas del país.

[24] Hipias parece haber tomado partido por una educación basada en la cultura y que comprendía la ejercitación en lo que, andando el tiempo, serán las siete artes liberales del *trivium* y del *quadrivium*, frente a una educación retórica puramente formal. *Vid.* Jaeger, *Paideia*, págs. 289 ss.

[25] Pfeiffer (*Historia de la Filología Clásica*, pág. 110, n. 210) hace notar que el sentido normal de «armonía» es el de aires o modos musicales, que es el que tiene en este pasaje y no el de «curva melódica» o «acento de altura», sentido este último que parece atestiguado en *Discursos dobles* 5, 11 y que es el que Untersteiner recoge. Pfeiffer sugiere también que quizás Hipias se sitúa entre los teóricos, como Damón, que indujeron una revolución musical, que acabó independizando a la música de la palabra, de la que, con anterioridad, no era más que un subrayado.

—Sócrates: ¿Qué es, si no, lo que se complacen en oír de ti y por lo cual te alaban? Dímelo tú, porque yo no puedo averiguarlo. —Hipias: Cuestiones, Sócrates, referentes a las estirpes, los héroes, los humanos, la ocupación de los territorios, el modo en que antiguamente se fundaron las ciudades; en resumen, toda la ciencia del pasado[26] la oyen con sumo placer, hasta el punto de que yo me he visto obligado, por su causa, a aprender de memoria y estudiar con profundidad todo lo relativo a ella. —Sócrates: En verdad, por Zeus, que eres afortunado, Hipias, de que no gusten los lacedemonios de que se les recite la lista de nuestros arcontes desde Solón en adelante. De lo contrario, te costaría trabajo aprenderla de memoria. —Hipias: ¿Cómo es eso, Sócrates? Me basta con oír una sola vez cincuenta nombres para recordarlos. —Sócrates: Es verdad. No caí yo en la cuenta de que posees el arte de la memoria. De modo que ahora me apercibo de que con razón se complacen contigo los lacedemonios, puesto que sabes mucho y se sirven de ti, como los niños de las viejas, para que les narres agradables historias mitológicas.

12 [*FGH* 6 T 2 = 10 R.] Platón, *Hipias menor* 368b

—Sócrates: Eres absolutamente el más sabio de todos los hombres en muchísimas artes, como pude oír jactarte en cierta ocasión en que exponías tu mucha y envidiable sabiduría en el ágora, en la zona de los banqueros. Asegurabas que en una ocasión en que fuiste a Olimpia todo lo que lle-

---

[26] Arqueología, en el sentido de «ciencia del pasado» aparece, antes de época helenística, por primera vez en este texto. Para el sentido e historia del término *vid.* Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica*, págs. 106 ss. y Norden, *Agnostos Theos*, 1913, págs. 372 ss.

vabas sobre tu cuerpo era obra tuya[27]. En primer lugar, el anillo (pues por él empezaste) que llevabas decías que era obra tuya, indicando que sabes cincelar anillos; y obra tuya era otro sello, así como un rascador y un frasco de ungüento que habías fabricado tú mismo. Asegurabas, además, que el calzado que llevabas lo habías confeccionado con tus propias manos, con las que habías tejido también el abrigo y el manto. Y lo que pareció más extraordinario a todos y prueba de una sabiduría sin límites es que afirmabas que el cinturón que recogía tu manto y que era como los ricos cinturones persas, lo habías, sin embargo, trenzado tú mismo. Además, decías que llegaste con composiciones poéticas, poemas épicos, tragedias[28], ditirambos y muchas y complejas obras en prosa. Añadías que llegaste conocedor también, muy por encima de cualquier otro, de las artes a las que poco ha me refería, los ritmos, los modos musicales y la precisión de los sonidos[29] y otros muchos conocimientos, además de ésos, según creo recordar. Por otro lado, me olvidé del arte de la memoria[30], una invención tuya, al parecer, en la que crees ser sobresaliente.

---

[27] La noticia de que se fabricaba su propia indumentaria parece coherente con aquella otra que nos habla de su autarquía. Cf. nota 2.

[28] No hay pruebas de que Hipias escribiera realmente tragedias. Por ello, la palabra «tragedias» en este pasaje puede aludir a obras de Hipias del tipo del *Diálogo troyano*, que contenían pequeñas escenas dialógicas, protagonizadas por personajes del mito.

[29] Traduzco «precisión de los sonidos» siguiendo la sugerencia de MÄHLY (*Hipp.* II, págs. 39-40), que distingue entre *orthótēs onomátōn* —doctrina de la diferencia de sentidos de las palabras y de su uso correcto— y *grammátōn orthótēs*, que estudiaba el valor exacto de las sílabas y sus diferencias cualitativas y cuantitativas. La distinción se apoya plausiblemente en el hecho de que tanto en este pasaje como en A 11 «corrección o poder de las letras» va unido a «ritmos y armonías».

[30] *Vid.* nota 4.

13 Ateneo, XI 506f

En el *Menéxeno*[31] es objeto de chanza no sólo Hipias de Élide, sino también Antifonte de Ramnunte[32] y el músico Lampro[33].

14 [4 R. sólo el p. 6] Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 4, 5 ss.

Sé que, en una ocasión, él [Sócrates] debatió con Hipias de Élide sobre lo justo en los términos que siguen. Llegado, en efecto, a Atenas Hipias, después de mucho tiempo, estuvo presente cuando Sócrates manifestaba a unos interlocutores que era extraño el hecho de que, en caso de que alguien quisiera aprender el arte del calzado, de la construcción, la herrería o la hípica, no existiera dificultad en saber a dónde habría que encaminarlo para lograr esos conocimientos. Según dicen algunos, todo está lleno de gente que enseña a quien desea volver justo a un caballo o a un buey[34]. Mas, si

---

[31] En el *Menéxeno* falta, sin embargo, toda alusión explícita a Hipias, por lo que no cabe descartar una confusión con el nombre de otro sofista, probablemente Gorgias, autor de un discurso epitafio semejante al del *Menéxeno*. No obstante ello, puede que las burlas que Sócrates dirige, al comienzo del diálogo, a los oradores estuvieran dirigidas especialmente contra Hipias.

[32] Para Antifonte de Ramnunte *vid.* la nota biográfica al sofista.

[33] Músico del siglo v, representante, según Aristóxeno (Pseudo-Plutarco, *Sobre la Musica* 31), del viejo estilo. Cf. Platón, *Menéxeno* 236a, donde su tendencia no parece tan conservadora. Ateneo (I, 20 s.) lo confunde con Lamprocles, el maestro de música de Sócrates (cf. *escolio a* Aristófanes *Nubes* 967).

[34] El mundo de los animales estaba regido también, en cierto modo, por *díkē*. Ello establecía unas relaciones especiales entre los animales y los hombres —si un hombre era herido o muerto por un animal, éste podía ser objeto de un juicio; cf. la parodia de un juicio a un perro en las *Avispas* de Aristófanes— así como una distinción, que llega hasta el derecho romano, entre animales que se conducen según la justicia —domésticos— y ani-

alguien desea aprender él mismo lo justo o hacer instruir en ello a un hijo o a un esclavo, no sabría a dónde dirigirse pa-
6 ra conseguirlo. Al oírlo Hipias, en un tono de burla, le dijo: «¿Sigues diciendo aún, Sócrates, las mismas cosas que ya hace tiempo, en otra ocasión, te oí decir?». A lo que Sócrates respondió: «Y lo que es aún más grave, Hipias, no sólo digo siempre las mismas cosas sino, también, sobre las mismas cuestiones. Tú, en cambio, quizás por ser persona de una amplia instrucción, jamás dices las mismas cosas sobre las mismas cuestiones». «Ciertamente, dijo, intento
7 siempre decir algo nuevo». «¿Acaso, dijo [Sócrates], también sobre aquellas cuestiones que entran en el dominio de tu ciencia? Por ejemplo, si alguien te pregunta cuántas y cuáles son las letras de Sócrates, intentas decirle primero unas y, luego, otras? ¿O a los que te preguntan sobre los números, si dos por cinco son diez, no les respondes ahora lo mismo que en el pasado?». «Sobre estas cuestiones, Sócrates, respondió, al igual que tú, también yo siempre digo lo mismo. Ahora bien, sobre lo justo estoy convencido de poder decir en este momento argumentos a los que ni tú ni
8 ningún otro podríais hacer objeciones». *[35] «Por Hera, contestó, tú dices que has encontrado un gran bien, si los jueces dejan de votar en desacuerdo[36], si los ciudadanos

males salvajes. A los animales justos se les reconocía también ciertos derechos, en virtud de esa relación entre ellos y los hombres, presidida por el principio de utilidad. El derecho de los animales está ya en Hesíodo (*Trabajos* 202 ss.) y Arquíloco (frag. 31 Adrados), que representa la vida animal dominada por *hýbris* y *díkē* y a Zeus como juez supremo de animales y hombres.

[35] Untersteiner, siguiendo a un buen número de estudiosos que consideran el pasaje de Jenofonte esencial para el conocimiento del pensamiento de Hipias, añade estos parágrafos.

[36] La respuesta irónica de Sócrates a la jactancia de Hipias se basa en el hecho de que efectivamente los jueces atenienses definían, en cada

dejan de disputar sobre sus derechos, de querellarse unos
con otros y enfrentarse en contiendas civiles, si las ciudades
dejan sus diferencias sobre lo que es justo y de hacerse la
guerra. Yo, por mi parte, no sé cómo podría alejarme de ti,
antes de haberte oído disertar a ti que tamaño bien has en-
contrado». «Por Zeus que no lo oirás, dijo, hasta que tú, a tu 9
vez, reveles qué es lo que consideras justo. Porque basta ya
de que te burles de los demás, interrogando a todos y refu-
tando sus respuestas, sin estar dispuesto a rendir cuenta a
nadie ni a desvelar tu opinión sobre ningún asunto». «Pero, 10
¡cómo, Hipias!, dijo, ¿no te das cuenta de que yo no dejo de
manifestar ningún punto de vista sobre todo lo que me pare-
ce justo?». «¿Cuál es ese razonamiento tuyo?», preguntó.
«Si no de palabra, dijo, de hecho te lo haré ver. ¿O no te pa-
rece que el hecho es una prueba más digna de crédito que la
palabra?». «Mucho más, por Zeus, contestó; prueba de ello
es que muchos, aunque sus palabras son justas, actúan con
injusticia, en cambio, no hay quien, obrando justamente,
pueda ser injusto». «Pues bien, ¿alguna vez me has sor- 11
prendido cometiendo perjurio o formulando falsas denun-
cias por dinero o promoviendo discordia entre amigos
o ciudadanos o cometiendo cualquier otra iniquidad?».
—«No, por cierto», dijo. «Y mantenerse alejado de la in-
justicia, ¿no lo consideras justo?». «Es evidente, Sócrates,
que ahora estás intentando encontrar una vía de escape para
no manifestar tu opinión sobre lo que tú consideras que es
lo justo. Ya que estás refiriéndote no a lo que los justos ha-
cen, sino a lo que no hacen». «Sin embargo, yo estaba con- 12
vencido, contestó Sócrates, de que el no querer obrar injus-
tamente es un indicio claro de justicia. Pero si te parece que

ocasión, la justicia de una causa. En el derecho ático el juez no estaba para aplicar la ley, sino para resolver un litigio *(krísis)*. Se admitía, pues, que el derecho era algo incierto que tocaba al juez, en cada ocasión, definir.

no es así, considera si es más de tu agrado la siguiente reflexión, a saber: yo afirmo que es justo lo que la ley prescribe». «¿Sostienes, acaso, que lo que la ley prescribe es idén-
13 tico a lo justo?». «Así es», dijo. «Sin embargo, no se me alcanza qué es a lo que llamas tú «prescrito por la ley» y qué entiendes por «justo»». «¿Tú, respondió, conoces las leyes de una ciudad?». «Desde luego que sí», contestó. «Y ¿qué consideración te merecen?». «Son, dijo, las normas que los ciudadanos, en virtud de un pacto, han puesto por escrito, sobre lo que debe uno hacer o abstenerse de hacer»[37]. «En tal caso, continuó, estará de acuerdo con la ley quien tome parte en la vida de la ciudad conforme a tales normas, y al margen de ella, en cambio, quien las transgreda». «Necesariamente», dijo. «¿No obraría, por tanto, justamente quien obedezca tales normas, e injustamente quien las desoiga?». «Así es». «¿Por tanto, el que obre justamente será justo y el que injustamente, injusto?». «Ciertamente». «El que actúa, en consecuencia, de acuerdo con la ley es
14 justo y quien lo hace al margen de ella, injusto». Pero Hipias continuó: «¿Cómo se puede, Sócrates, considerar a las leyes o a la obediencia a ellas, un asunto serio, cuando, con frecuencia, los mismos que las promulgan las cambian, por

[37] Esta doctrina del contrato social, defendida aquí por Hipias, puede responder efectivamente a su pensamiento. Aunque la naturaleza, como fuente real de las obligaciones humanas, debe ser preferida a la ley escrita, ésta nace del acuerdo de los ciudadanos de un estado sobre lo que debe o no debe hacerse, en beneficio del cuerpo social. En la *República* (358c ss.), Glaucón, el hermano de Platón sostiene una tesis parecida: los hombres consideran natural hacer mal a otros, sin recibir daño a cambio; como ello no es posible, deciden, mediante un pacto, que ninguna injusticia debe ser cometida ni sufrida; en virtud de este pacto redactan leyes y consideran legal y justo lo que la ley prescribe.

juzgarlas inadecuadas?[38]». «También frecuentemente, dijo Sócrates, las ciudades emprenden la guerra para concertar, después, la paz». «Muy cierto», reconoció. «¿Crees que haces algo diferente, dijo, vilipendiando a los que obedecen a las leyes, por el hecho de que pueden ser derogadas, a cuando haces reproches a quienes cumplen con su deber en la guerra, por el hecho de que puede sobrevenir la paz? ¿O es que censuras a quienes en las guerras acuden con ardor en
socorro de sus patrias?». «No, por Zeus», dijo. «¿Y no sabes 15
a la perfección, dijo Sócrates, que el lacedemonio Licurgo no habría hecho de Esparta una ciudad diferente a las demás en ningún aspecto, si no hubiese suscitado en ella, de modo especial, la obediencia a las leyes? ¿Y no sabes que en las ciudades aquellos magistrados que inducen sobremanera a que los ciudadanos respeten las leyes, son los mejores y que una ciudad cuyos ciudadanos son especialmente obedientes de las leyes, se conduce excelentemente en la paz y es in-
vencible en la guerra? [cf. 87 B 44 a] En verdad que la con- 16

[38] Hipias dio una nueva orientación al debate *phýsis/nómos*, aplicando el análisis al origen y legitimidad de las leyes. Cf. *Protágoras* 337c 6-e 2, donde Hipias usa, por vez primera, la antítesis naturaleza/convención. En este pasaje del *Protágoras*, Hipias declara que todos los presentes en la casa de Calias están esencialmente emparentados «por naturaleza». Dada esta igualdad natural, la ley, «tirano de los hombres, opone su fuerza a la de la naturaleza». No parece, sin embargo, que Hipias llevara su análisis tan lejos como para desafiar las diferencias sociales que hacían a los hombres libres, esclavos o bastardos. Su posición filosófica respecto a lo que llamaríamos el mundo social es semejante a la de Demócrito respecto a las cualidades de los objetos físicos, cuando pretendía que dulce, amargo, caliente, frío son *nómoi*, ya que en realidad son sólo átomos y vacío (cf. D. K. 68 B 9 y 125; *vid.* Kerferd, *The Sophistic Movement*, pág. 114). En este pasaje de Jenofonte, se introduce un argumento derivado de este planteamiento de fondo: las leyes cambian tan frecuentemente que no deben ser tomadas en serio. Sin embargo, poco después reconoce la existencia de leyes no escritas.

cordia[39] parece ser un bien supremo para las ciudades y que, con suma frecuencia, los consejos de notables y los hombres más virtuosos exhortan a los ciudadanos a mantenerla, y que en Grecia, por doquier, existe una ley que obliga a los ciudadanos a prestar juramento de concordia civil y que, en todas partes, prestan ese juramento. Y, en mi opinión, todo eso se produce no para que los ciudadanos juzguen unánimemente a los mismos coros, ni elogien a los mismos flautistas ni elijan a los mismos poetas, ni disfruten con las mismas diversiones, sino para que obedezcan a las leyes. Porque, cuando los ciudadanos permanecen fieles a ellas, las ciudades alcanzan su grado máximo de poder y prosperidad. Sin concordia, en cambio, una ciudad no podría ser
17 bien gobernada ni una casa bien administrada. Por lo que hace a un ciudadano particular, ¿de qué modo podría recibir menor castigo por parte de la ciudad o, por el contrario, ser objeto de un honor mayor, que si obedece a las leyes? ¿Como podría fracasar menos en los tribunales o cómo obtener más triunfos antes ellos? ¿En quién se podría tener más confianza a la hora de poner en sus manos el dinero, confiarle a los hijos o a las hijas? ¿A quién podría la ciudad entera considerar más leal que al ciudadano que observa la ley? ¿De quién mejor podrían obtener sus derechos padres, parientes, criados, amigos, ciudadanos o huéspedes? ¿En quién podrían confiar más los enemigos para suspensión de hostilidades, treguas o tratados de paz? ¿Con quién mejor que con el hombre que obedece a la ley desearía establecer

---

[39] El elogio de la concordia *(homónoia)* se basa en el modelo de Esparta. Para el juramento de fidelidad a la concordia *vid.* Pöhlman, *Geschichte der soz. Frage in der Antike* I, págs. 420 y 431. Una inscripción del Quersoneso nos ha conservado el texto de un juramento de concordia (Ditt., *Syll.* II, 62, n. 461, 5. Cf. Demócrito 68 B 249, 250, 255).

alianza? ¿A quién mejor que a él confiarían los aliados el mando supremo, la custodia de una plaza o sus ciudades? Cuando se hace un beneficio, ¿de quién más que del hombre obediente de la ley se puede esperar el agradecimiento debido? ¿O a quién se puede hacer un beneficio con preferencia a aquél del que se piensa obtener el agradecimiento debido? ¿A quién más que a éste se puede preferir como amigo o a quién menos que a aquél, como enemigo? ¿Con quién se podría querer menos estar en guerra que con aquel a quien se preferiría, sobre todo, como amigo, y nunca como enemigo, y hacia el que muchísimos se mostrarían dispuestos a ser amigos y aliados y muy pocos adversarios y enemigos? En conclusión, Hipias, yo demuestro que es 18
idéntico lo justo y lo que la ley prescribe. Si tú eres de la opinión contraria, enséñamela». A lo cual dijo Hipias: «No, por Zeus, no creo yo, Sócrates, mantener una concepción de lo justo contraria a lo que acabas de exponer». «¿No sabes, 19
Hipias, dijo, de unas leyes no escritas?»[40]. «Sí, dijo. Aquellas que son reconocidas en todos los países del mismo modo». «En tal caso, ¿podrías decir, continuó, que fueron los hombres quienes las promulgaron?». «¿Cómo podrían, dijo, hacerlo quienes no tienen posibilidad de reunirse y hablan, además, lenguas distintas?». «¿Quiénes crees, por tanto, añadió, que han promulgado dichas leyes?». «En mi opi-

[40] Las leyes no escritas a las que Sócrates alude en el pasaje, al afectar a las esferas de la familia, el estado y las relaciones interétnicas, implican una suerte de moral internacional. La definición que Sócrates hace ahora de las leyes no escritas está en desacuerdo con su identificación inicial de lo justo con lo legal. La contradicción debe atribuirse no tanto a Sócrates, cuanto al hecho de que Jenofonte, en su intención apologética, acaba atribuyendo a Sócrates pensamientos de Hipias. Cabe recordar que las leyes no escritas de que Hipias habla se distinguen, por su carácter natural, de aquellas otras de inspiración religiosa que dictaban la conducta de Antígona en la obra de Sófocles.

nión, dijo, fueron los dioses quienes decretaron a los hombres esas leyes. Prueba de ello es que entre todos los pue-
20 blos el primer precepto es venerar a los dioses». «¿No rige también en todas partes la obligación de honrar a los padres?». «También rige», dijo. «¿Y no también la de que los padres no se unan a los hijos ni los hijos a los padres?». «Ésa, dijo, no me parece ya, Sócrates, una ley divina». «¿Cómo es eso?», respondió. «Porque observo, dijo, que al-
21 gunos la transgreden»[41]. «También, dijo, transgreden otras muchas. Has de saber, sin embargo, que quienes transgreden las leyes establecidas por los dioses sufren un castigo, del que, en modo alguno, puede el hombre escapar, mientras que algunos que transgreden las leyes emanadas de los hombres, eluden el castigo, unos porque no son descubier-
22 tos, otros, por medio de la violencia». «¿Pero qué castigo, Sócrates, dijo, es el que no pueden eludir los padres que se unen a sus hijos o los hijos que se unen a sus padres?». «El mayor de todos, por Zeus, respondió. Pues ¿qué mayor desventura pueden sufrir los hombres, cuando procrean, que el
23 procrear hijos tarados?». «¿Cómo es posible, dijo, que procreen hijos tarados, cuando nada les impide a ellos, si son vigorosos, engendrar hijos de personas vigorosas?». «Así es, por Zeus, respondió. No sólo es preciso que, al procrear los unos de los otros, sean vigorosos, sino también que se encuentren en la plenitud de sus fuerzas. ¿O crees que es igual la semilla de los que se encuentran en la plenitud de sus fuerzas a la de los que no están ya en esa plenitud o se encuentran ya en decadencia?». «Ciertamente, por Zeus, dijo, no es lógico pensar que sean iguales». «¿Cuál de las

[41] Los griegos sabían de la práctica del incesto en Egipto y en Persia (cf. Heródoto, III 31; Eurípides, *Andrómaca* 174 ss.). Los monarcas helenísticos continuaron, en Egipto, la tradición, como muestra el matrimonio de Tolomeo Filadelfo con su hermana Arsínoe.

dos, preguntó, es mejor?». «Es claro que la de los que se encuentran en la plenitud de sus fuerzas», dijo. «¿La de los que no se encuentran en la plenitud de sus fuerzas no es fértil?», preguntó. «¡Por Zeus, no es lógico que así sea!», respondió. «¿Por tanto, si es así, no se debe procrear?», preguntó. «Ciertamente, no», respondió. «¿Por tanto los que procrean en esas condiciones no lo hacen de modo indebido?». «A mí así me lo parece», contestó. «¿Y qué otros, sino ésos, podrían engendrar hijos tarados?», preguntó. «Estoy de acuerdo contigo también en ese punto», contestó.
«Examinemos esta otra cuestión: ¿no manda la ley en todas 24
partes devolver el bien a los benefactores?». «Así manda la ley», dijo. «Pero también esta norma es transgredida». «¿Pero no reciben los transgresores su castigo, al verse abandonados por los buenos amigos y obligados a correr detrás de quienes los detestan? ¿O no son buenos amigos los que hacen el bien a quienes tratan con ellos, mientras que los que no corresponden a su generosidad, por causa de su ingratitud, son odiados por aquéllos, pero, sin embargo, corren tras ellos con insistencia por la mucha utilidad que del trato de personas tan generosas se deriva?». «Por Zeus, Sócrates», dijo, «que en verdad que todo eso que dices tiene aspecto de obra de los dioses. El hecho de que las leyes, por sí mismas, impliquen el castigo de quienes las transgreden me parece ser obra de un legislador más previsor que lo que suele serlo un humano»[42]. «¿Crees, por tanto, Hipias, que 25
los dioses decretan las leyes justas u otras que no lo son?». «Otras no, por Zeus, contestó, pues difícilmente podría decretar leyes justas otro que no fuese un dios». «En tal caso,

[42] *Vid.* nota 36. Hipias, a pesar de su declaración, fundamentaba las leyes no escritas en la naturaleza.

Hipias, también los dioses gustan de que lo justo y lo que la ley prescribe sean la misma cosa».

15 TERTULIANO, *Apologético* 46, 16 [en una enumeración de acciones vergonzosas cometidas por filósofos paganos]

Hipias fue muerto mientras tramaba insidias contra su propia ciudad[43].

16 AMIANO MARCELINO, XVI 5, 8

Así pues, si es verdad lo que recuerdan diversos escritores, que el rey Ciro, el poeta lírico Simónides e Hipias de Élide, el más animoso de todos los sofistas, tuvieron tan poderosa memoria, porque la obtuvieron con la bebida de ciertas pócimas[44].

B. FRAGMENTOS

ELEGÍAS DE HIPIAS

1 PAUSANIAS, V 25, 4 [naufragio del coro de jóvenes mesenios en su viaje hacia Regio]

Guardaban entonces los mesenios luto por la pérdida de los jóvenes y, junto con otros actos que, en su honor, habían discurrido, enviaron a Olimpia, como ofrenda, estatuas de bronce y, con ellas, las del director del coro y la de su flau-

[43] La noticia de Tertuliano, si es auténtica, puede hacer referencia a una revuelta aristocrática en Élide en el año 399. No me parece aceptable la propuesta de Untersteiner de poner la noticia en relación con la desgraciada intentona democrática de los exiliados de Élide del año 343 a. C.

[44] La noticia de que la mnemotecnia de Hipias se lograba mediante drogas no tiene ningún fundamento.

tista[45]. La inscripción antigua declaraba que eran ofrendas de los mesenios del estrecho[46]. Tiempo después, Hipias, de quien los griegos decían que fue sabio, compuso el epigrama en su honor. Las estatuas son obra de Calón de Élide[47].

NOMBRES DE LOS PUEBLOS

2 [3 Müller *FGH* II, p. 61 = *FGH* 6 F 1] *Escolio a* Apolonio de Rodas III 1179, pp. 251, 13-14 Wendel [tras 2 B 1]

Hipias de Élide en los *Nombres de los pueblos*[48] afirma que el nombre de un pueblo era espartos[49], como también dice Atrometo.

REGISTRO DE LOS VENCEDORES EN OLIMPIA

3 [2 = *FGH* 6 F 2 y 416 F 3] Plutarco, *Numa Pompilio* 1

Es difícil establecer con exactitud las fechas y especialmente las que se obtienen de las listas de vencedores en Olimpia, cuyo registro dicen que editó tardiamente Hipias

---

[45] El director del coro y el flautista habían perecido también en el naufragio. No es posible fechar el acontecimiento, si bien lo más probable es que tuviera lugar en los últimos decenios del siglo v.

[46] Es decir Zancle, que pasó a llamarse Mesenia en el año 494 a. C.

[47] Dado que Hipias era también de Élide podemos suponer una amistad entre el sofista y el escultor, que se concretó en la colaboración para este grupo escultórico.

[48] Helanico escribió una obra del mismo título. Cf. *FGH* F 67.

[49] Espartos, literalmente «sembrados», puede hacer referencia a la historia de Cadmo y la siembra de los dientes del dragón al que dio muerte y del que nacieron los tebanos.

de Élide, al que no movía ninguna exigencia de credibilidad[50].

COLECCIÓN[51]

4 [1 = *FGH* 6 F 3] ATENEO, XIII 608f

Por su belleza... se han hecho famosas: Targelia de Mileto[52] que desposó a catorce hombres y era sumamente bella de aspecto. También era sabia, según dice Hipias el sofista en su obra intitulada *Colección*. HESIQUIO *s. v. Targelia*: Targelia era de origen milesio, hermosa de aspecto y, por demás, sabia, al punto de poner bajo su mando ciudades y soberanos. Por ello desposó muchísimos hombres sobresalientes.

DIÁLOGO TROYANO

5 PLATÓN, *Hipias mayor* 286a [A 9]. Cf. A 2, 4

....

[50] El desprecio de Plutarco hacia la obra cronográfica de Hipias forma parte de su desinterés por la cronología en general. *Vid.*, sin embargo, nota 2 de la nota biográfica. Los historiadores modernos consideran que la lista confeccionada por Hipias debía ser fidedigna, al menos, a partir del año 580 a. C., por estar basada en los archivos oficiales.

[51] El título de colección *(Synagōgḗ)*, muy frecuente entre los peripatéticos, designa una colección de materiales, en este caso, quizás, una colección de anécdotas.

[52] Para Targelia *vid.* GORGIAS A 35 y nota.

DE ESCRITOS INCIERTOS

6 [6 = *FGH* 6 F 4 = 5 R.] CLEMENTE, *Miscelánea* VI 15 [II 434,19 St.]

Traigamos a colación, directamente, el testimonio de Hipias, el sofista de Élide, que divulgó la misma tesis sobre la cuestión que yo he propuesto. Presentemos sus palabras que son, aproximadamente, del siguiente tenor: «De esas cuestiones, algunas han sido dichas, quizás, por Orfeo, otras, por Museo, brevemente y de modo distinto por cada uno de ellos; otras por Hesíodo; por Homero, otras; otras, por los demás poetas; otras, en cambio, en escritos históricos, de griegos, los unos, de bárbaros, otros[53]. Yo, recogiendo los hechos más importantes y concordes de todas ellas, compondré, original y polifacético, el presente discurso».

7 [10 = *FGH* 6 F 5] DIÓGENES LAERCIO, I 24

*[Aristóteles [*Del alma* A 2, 405a 19] e Hipias afirman que él [Tales de Mileto] atribuía alma incluso a los seres inanimados, por una deducción hecha a partir del imán y del ámbar.] [= DK 5 II A 1, cf. II A 22].

---

[53] No es probable que Hipias conociera directamente a los historiadores extranjeros, a menos que éstos escribieran en griego, como hizo Janto de Lidia.

**7a PLATÓN, *Hipias mayor* 30d 5-e 5[54]

—Sócrates: Con sumo gusto [te escuchamos]. Porque nosotros, querido amigo, antes de haberte oído esas razones, éramos bastante tontos como para creer que cada uno de nosotros dos, tú y yo, es uno y, consecuentemente, que lo que cada uno de nosotros dos es, no lo somos los dos juntos. Tal era nuestro grado de estupidez. Ahora, en cambio, hemos aprendido de ti que, si juntos somos dos, es absolutamente necesario que cada uno de nosotros sea también dos y que, si cada uno de nosotros es uno, somos también los dos juntos uno solo, de toda necesidad. Ya que es imposible que, con la esencial continuidad del ser que Hipias propone, sea de otro modo. Lo que un conjunto sea, lo es también cada uno de sus elementos y lo que sea cada uno de los elementos, lo es también el conjunto.

8 [4 = *FGH* 6 F 10] EUSTACIO, *escolio a* DIONISIO PERIEGETA 270

Hipias llama a los continentes [Asia y Europa], a partir del nombre de las Oceánides, Asia y Europa[55].

9 [7 = *FGH* 6 F 6] *Argumento V del Edipo Rey de* SÓFOCLES [*escolio* II 12, 11 Dind.]

Algo singular les ocurre a los poetas posteriores a Homero, cuando llaman tiranos a los reyes anteriores a la guerra de Troya, siendo así que esta denominación se difundió entre los griegos tardíamente, en época de Arquíloco [frag.

---

[54] He añadido este pasaje, siguiendo a Kerferd, que lo considera un testimonio auténtico de la doctrina de la existencia de clases de cosas dependientes de un único ser, continuo o extenso, sin interrupción, por todo el mundo físico.

[55] Para las Oceánides cf. HESÍODO, *Teogonía* 357 y 359.

22, 3 D.], como afirma Hipias el sofista[56]. Homero, por ejemplo, llama rey y no tirano a Équeto, violador de la ley como ningún otro: «al rey Équeto, destructor de mortales»[57] [*Odisea* XVIII 85]. Y dicen que el nombre de tirano tomó la apelación a partir de los tirrenos, por ser éstos un pueblo temible en la piratería.

10 [15 Frínico 312 Lobeck = 366 Rutherf.]

Dicen que Hipias y un historiador jónico emplearon la palabra *parathḗkē* («depósito»)[58]. Nosotros debemos decir *parakatathḗkē*, como Platón, Tucídides y Demóstenes.

11 [9 = *FGH* 6 F 7] Plutarco, *Licurgo* 23

El sofista Hipias afirma que el propio Licurgo[59] fue muy dado a los asuntos de la guerra y tuvo la experiencia de muchas campañas.

12 [0 = *FGH* 6 F 8] Proclo, *Comentarios a los Elementos de Euclides*, p. 65, 11 Friedl. [cf. 14, 6a]

Después de él [Tales de Mileto] se recuerda a Mamerco[60], hermano del poeta Estesícoro, por haber abrazado el

[56] Hipias debía tener una clara noción de que la tiranía, así como la palabra que la designaba, era una forma de gobierno extraña a la tradición griega, que entró muy tardíamente en Grecia.

[57] Rey legendario que mataba a quienes llegaban a su territorio.

[58] Aunque Hipias, por lo que podemos deducir de los fragmentos que nos han llegado, escribió en dialecto ático, no es éste el único jonismo que en él encontramos. La palabra aparece también en Heródoto, VI 73, 86; IX 45.

[59] El legendario legislador de Esparta.

[60] Sobre Mamerco o Memertino, que así lo llama la *Suda*, no sabemos nada.

estudio de la geometría e Hipias de Élide lo ha mencionado por la fama que obtuvo por la geometría.

13 [11 = *FGH* 6 F 9] *Escolio a* ARATO 172, p. 369, 27 Maass [tras 2 B 18]

Hipias y Ferécides [*FGH* I 84, frag. 46 = *FGH* 3 F 90e] [dijeron] que siete [son las Híades[61]].

14 [12 = *FGH* 6 F 111] *Escolio a* PÍNDARO *Píticas* 4, 288a II, p. 136, 20-21 Dr.

A ella [la madrastra de Frixo] Píndaro, en los *Himnos* [frag. 49 Schr. = 35 Turyn], la llama Demodica, Hipias, en cambio, Gorgópide[62].

15 [5 = *FGH* 6 F 12] *Escolio a* PÍNDARO *Nemeas* 7, 53

La tercera [Éfira], de la que hace mención Hipias, [estaba] cerca de Élide.

16 [13] ESTOBEO, *Florilegio* III 38, 32. Del escrito de PLUTARCO, *Sobre la Calumnia* [XXIII 3 Bernardakis VII, p. 128, 8-13]

«Hipias dice que hay dos clases de envidia: la justa, cuando se envidia los honores que reciben los malos; la injusta: cuando se envidia a los buenos. Los envidiosos sufren el doble que las demás personas, ya que no sólo soportan el peso de sus propios males, como los malvados, sino también el de los bienes ajenos».

---

[61] Estrellas de la constelación de Tauro, mencionadas ya en la descripción homérica del escudo de Aquiles (*Ilíada* XVIII 486).

[62] La madrastra de Frixo es llamada también Temisto y Néfele. La pluralidad de nombres es muestra de la pluralidad de formas que podía adoptar la gran diosa prehelénica.

17 [14 = 15 R.] Estobeo, *Florilegio* III 42, 10. Del escrito de Plutarco *Sobre la calumnia*

«Hipias dice que la calumnia es algo terrible, precisando el término en el sentido de que ni siquiera las leyes recogen un castigo contra los calumniadores como hacen contra los ladrones. Ellos, sin embargo, roban la amistad que es un bien supremo, de tal modo que la arrogancia, que es fuente de males, es más justa que la calumnia, por no estar oculta».

18 [8 = *FGH* 6 F 13] *Vida de Homero,* p. 30, 27 Wilam.

Hipias y Éforo [dicen que Homero nació] en Cumas.

19 Papiro de S. Petersburgo, n. 13, col. 2, 11 [ed. Jernstedt. *Journ. des Unterrichtsmin.* (ruso) 1901, Octubre p. 51]

De Hipias [no se conserva el título].

***19a** [Teofrasto], *Caracteres* (proemio)[63]

Ya en otras muchas ocasiones anteriores, tras una pro- 1
funda reflexión, me he preguntado con estupor —y quizás
no dejaré nunca de peguntármelo— por qué circunstancia, a
pesar de encontrarse Grecia bajo un mismo clima y haber
recibido todos los griegos una educación similar, acontece
que no poseamos una misma disposición de carácter. Puesto 2
que yo, Pericles[64], vengo observando, desde hace mucho

[63] Untersteiner considera que este proemio no teofrasteo es de origen sofístico y, más concretamente, de Hipias.

[64] Los manuscritos ofrecen Pericles y Policles. Untersteiner supone que el texto original era Pericles y que un copista tardío confundió al estadista ateniense con un general contemporáneo, Policles, general de Antípatro, muerto en una batalla contra los etolios. El proemio dedicaba la obra a Pericles, como ejemplo tópico del gran estadista que, sin embargo, no supo transmitir a sus hijos su sabiduría.

tiempo, la naturaleza humana en su conjunto, y he vivido ya noventa y nueve años, y tenido trato, además, con muchas maneras de ser y de todos los orígenes, habiendo podido comparar, en mis observaciones, con gran precisión, a los hombres valiosos con los viles, pensé que debía escribir las
3 actitudes de unos y otros en sus vidas. Te expondré, por categorías, cuántos caracteres suelen manifestarse en ellos y el modo en que están organizados. Y ello porque pienso, Pericles, que nuestros hijos serán mejores que nosotros, si se les deja unas observaciones tales que, sirviéndose de ellas a modo de ejemplos, prefieran las enseñanzas y el trato de las
4 personas más dignas, para no ser inferiores a ellas. Paso ya a la exposición. A ti te toca seguirla atentamente y decidir si mis palabras son exactas.

ESCRITOS DUDOSOS

20 [12 y 13 R.] Aristóteles, *Poética* XXV 1461a 21

[La solución debe encontrarse acudiendo] al acento, como solucionaba Hipias de Tasos[65] «*dídomen dé hoi eûkhos arésthai*» y «*tò mèn hoû katapýthetai ómbrōi*»[66].

[65] Tasos es la lectura de los manuscritos, si bien debemos entender quizás Hipias de Élide. El tratamiento de los versos homéricos recuerda, en efecto, el tipo de interpretación que los sofistas hacían de estos versos. Cf. A 11. No hay que descartar, sin embargo, que se tratase de otro Hipias, identificable quizás con un individuo mencionado por Lisias (XIII 54, 61), como sostienen Mähly (*Hipp.* II, págs. 16 y 47) o Alsina (*Aristóteles. Poética*, Barcelona, 1977). Untersteiner *(comm. ad loc.)* sugiere que no hay que excluir la posibilidad de que, tratándose de Hipias de Élide, pudiese ser aludido, por alguna razón desconocida, como Hipias de Tasos.

[66] Los dos pasajes ofrecían dificultades. El primero, porque Agamenón no consiguió efectivamente la victoria, sino que Zeus lo indujo al combate por medio de un sueño engañoso. De ahí que Hipias quisiera salvar la

Refutaciones sofísticas 4, 166b 1. No es fácil, en los debates no escritos, sostener un argumento sobre la base del acento; más fácil, por el contrario, lo es en el caso de obras escritas y de la poesía. Por ejemplo, algunos enmiendan a Homero frente a quienes rechazan, por absurda, su expresión «*tò mèn ou katapýthetai ómbrōi*» [«éste no está podrido por la lluvia», *Ilíada* XXIII 328]. Resuelven la dificultad, por medio del acento, aduciendo que el acento de *ou* debe ser agudo. Y en cuanto a la frase que hace referencia al sueño de Agamenón, [sostienen] que no fue el propio Zeus el que dijo *dídomen dé hoi eûkhos arésthai* [«le concedemos conseguir la gloria», *Ilíada* II 15], sino que encargaba al sueño concedérsela.

21 Proclo, *Comentario a los Elementos de Euclides*, p. 272, 3 Friedl.

Nicomedes[67], a partir de las líneas concoides, cuya génesis, estructura y características dio a conocer, por ser él mismo el descubridor de sus propiedades, logró dividir en tres partes todo ángulo rectilíneo. Otros, a partir de las cuadratrices de Hipias[68] y de Nicomedes, han conseguido el

---

pretendida incoherencia de la frase «le concedemos obtener la gloria» alterando *dídomen* «concedemos» en *didómen* «concede». La dificultad del segundo pasaje es lingüística, dado que el relativo *hoû*, que cita Aristóteles (*Refutaciones sofísticas* 166b y *Poética* 1461a 22), hace el pasaje ininteligible, al menos en el texto de la vulgata homérica y, por ello, Hipias lo alteraba en la negación *ou* («tronco no podrido por la lluvia»). En realidad la pretendida «solución» de Hipias no alteraba aparentemente el texto, por cuanto la escritura de la época no había generalizado aún el empleo de espíritus y acentos.

[67] Matemático del siglo III a. C., autor de la obra *Líneas concoidales*, destinada a refutar la doctrina de Eratóstenes.

[68] Generalmente se admite que Proclo se refiere a Hipias el sofista. *Vid.* Björnbo, *R.E.* VIII, cc. 1.708-1.709 *s. v.* Hippias y Dupréel, *Les*

mismo resultado, sirviéndose de las cuadratrices que son líneas mixtas.

C. IMITACIONES

1 Platón, *Protágoras* 337c ss.

Después de Pródico, dijo el sabio Hipias: «Amigos presentes, yo creo que vosotros todos pertenecéis a un linaje, una familia, una ciudad, por naturaleza, no por ley[69]. Porque lo semejante es pariente de lo semejante por naturaleza; la ley, en cambio, al imponer su tiranía sobre los hombres, actúa frecuentemente con violencia, en contra de la naturaleza[70]. Es, pues, vergonzoso que vosotros conozcáis la naturaleza de la realidad, y sin embargo, a pesar de ser los más sabios de entre los griegos y haberos reunido, por esa misma razón, de toda Grecia, en el pritaneo mismo de la sabiduría y en esta casa, la más poderosa y rica de la propia ciudad, no hagáis manifestaciones dignas de vuestro prestigio, sino que disputáis unos con otros como los más vulgares hombres. Yo os pido y os exhorto, por tanto, a vosotros,

---

Sophistes, págs. 189-190. Para la noción de cuadratriz *vid.* Untersteiner, *comm. ad loc.*

[69] No hay razones para poner en duda que Hipias, decidido defensor de la ley natural (*vid.* nota 42), defendiese una doctrina de la esencial igualdad de todos los hombres, como después hará Antifonte (B 44).

[70] Paráfrasis de un conocido pasaje de Píndaro (frag. 169 Schroeder = 187 Turyn), que el sofista interpreta a su manera. La idea pindárica que proclamaba que, con el reinado de Zeus, se había inaugurado el reinado de la justicia en el mundo, pero también la presencia de la fuerza (así H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Francfort, 1935, págs. 49-50), es utilizada por los sofistas como una confirmación de su doctrina de la superioridad de la naturaleza (cf. Platón, *Gorgias* 484b). Como hace notar Untersteiner, para subrayar mejor el contraste entre ley y naturaleza, Hipias manipula el texto de Píndaro, sustituyendo *dikaioûn* por *biázesthai*.

Protágoras y Sócrates, a que os dejéis poner de acuerdo por nosotros, como si fuésemos árbitros en un juicio, deseosos de reconciliaros sobre la base de un compromiso satisfactorio para ambas partes. No busques tú, Sócrates, ese género riguroso de debate, excesivamente conciso, si no es agradable a Protágoras, sino deja sueltas y afloja las riendas de tus palabras, a fin de que ellas os aparezcan con mayor magnificencia y elegancia. Y tú, Protágoras, por tu parte, no tenses todos los cables, ni, al socaire del viento favorable, te refugies en el mar de las palabras, perdiendo la tierra de vista. Concertad uno y otro un discurso intermedio. Así, pues, lo haréis y seguid mi consejo de elegir un árbitro, supervisor y presidente, que vigile la moderada extensión de las palabras de uno y de otro.

*2 Platón, *Hipias mayor* 301b

Pero es que tú, Sócrates, no examinas la realidad en su conjunto[71], ni tampoco lo hacen aquellos con los que sueles discutir. Por el contrario, probáis la belleza cogiendo un poco de ella y diseccionando en vuestras discusiones cada una de las cosas que existen. Por ello se os escapan manifestaciones naturales tan importantes y válidas en todas partes.

*3 [3 R.] *Escolio a* Platón *Gorgias* 497c (p. 913, 29 ed. Tur. = p. 160 Greene).

«Argumentos insignificantes y estrechos». Con esos términos los rétores sofistas se burlaban de los argumentos dialécticos. Hipias, por ejemplo, los llamó «retales».

---

[71] Untersteiner añadió este pasaje como testimonio de la concepción de Hipias de «la totalidad de la *phýsis*, como reino de las cualidades en oposición a la autonomía de las ideas particulares». *Vid.*, sin embargo, B 7a.

ANTIFONTE

Nota biográfica

La publicación entre 1915 y 1922 de dos nuevos fragmentos de Antifonte, de considerable extensión, a los que siguió algún trozo de papiro más, que contenían secciones enteras de su tratado *Sobre la verdad*, despertó el interés por un pensador, hasta entonces considerado menor, que se revelaba original en la formulación de las cuestiones y profundo en el tratamiento de ellas. Con los nuevos fragmentos, viejas cuestiones, como la del origen de la civilización, la legitimidad de la ley positiva, la doctrina del contrato social, etc., debieron de ser planteadas de nuevo, pero, antes que ningún otro, debió de abordarse el problema mismo de la identidad del sofista: ¿se debe de identificar al sofista con Antifonte de Ramnunte, que Tucídides menciona como uno de los 400 responsables del golpe de estado oligárquico del año 411 a. C. y que fue ejecutado, tras el fracaso del mismo? Este Antifonte de Ramnunte, además de orador, fue autor, entre otros discursos, de una colección de ejercicios retóricos, que ha llegado hasta nosotros con el nombre de *Tetralogías*. Nadie parece haber distinguido entre los dos Antifontes, hasta que un gramático del siglo I a. C., Dídimo de Alejandría, supuso, en razón de las diferencias de estilo que creía encontrar en las obras que circulaban bajo el

nombre de Antifonte, que debieron de existir dos autores con el mismo nombre, que posteriormente la tradición confundió. Según Dídimo, desde un punto de vista estilístico, los tratados *Sobre la verdad*, *Sobre la concordia* y el *Discurso político* eran claramente diferentes del resto de las obras transmitidas. Y así sigue hoy en día planteada la cuestión. Puesto que no hay el menor indicio histórico de la existencia de dos Antifontes, más o menos contemporáneos, la distinción entre el sofista y el orador depende exclusivamente de la importancia que concedamos al argumento del estilo. De un lado, se arguye que las pretendidas diferencias de estilo no son razón suficiente. J. S. Morrison[1] argumenta, no sin razón, que la distinción es arbitraria y que incluso fue puesta en duda ya en la Antigüedad —por ejemplo, por Hermógenes—, mientras se conservaron las obras en las que dicha distinción se basaba.

Los argumentos de estilo se han visto reforzados por otros de naturaleza diferente. Así, se ha señalado la contradicción que supone el rechazo de la anarquía, que leemos en algunos fragmentos del *Sobre la concordia* (frag. 61), propio de un pensamiento conservador, de un lado, y el no reconocimiento de la ley positiva, en favor de la naturaleza, junto con la proclamación de la igualdad radical de todos los hombres, elementos todos ellos característicos de un pensamiento igualitario de izquierda, que parece deducirse de los fragmentos papiráceos. Sin embargo, así formulada, la cuestión no es ya tanto la de distinguir entre dos Antifontes, sino la de explicar satisfactoriamente las contradicciones presentes en la obra del Antifonte tradicionalmente considerado como el sofista. Es posible, como tantas veces

[1] En R. K. Sprague, *The Older Sophists*, Columbia S. C., 1972, págs. 109-111.

ocurre cuando nos enfrentamos a autores u obras del pasado, que estemos proyectando en ellos estereotipos mentales propios de nuestro tiempo, entre los cuales, sin duda, uno de los más simplistas y empobrecedores, es la clasificación taxonómica derecha o izquierda. En todo caso, de existir dos Antifontes debieron de ser casi rigurosos contemporáneos. En el caso del orador y político aristocrático, su vida debió de extenderse entre el 470 y el 411 a. C., cuando sabemos que fue ejecutado, como reo de lesa democracia. El sofista, por su parte, fue considerado como contemporáneo de Sócrates, lo que nos da prácticamente la misma cronología.

Si aceptamos, como es la tendencia mayoritaria hoy entre los estudiosos de la cuestión, la existencia de un Antifonte sofista, diferente al orador[2], éste sería el primer escritor filosófico ateniense. Su doctrina no fue más que el resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias el relativismo de Protágoras, de quien fue discípulo. Ese relativismo le llevó políticamente a posiciones claramente aristocráticas. Convencido, como Protágoras, de que la educación *(paídeusis)* es lo más importante para el hombre, impartió, a cambio de honorarios, instrucción sofística, consistente, por lo que podemos entrever, en una educación basada en un conocimiento verdadero de la naturaleza, libre de ilusiones o creencias religiosas y orientada a alcanzar «el fin natural de la vida»,

---

[2] L. Gernet, *Antiphon. Discours*, París, 1965, pág. 175, ha formulado con su habitual precisión el estado de la cuestión «Au point de vue de l'histoire des idées, la question de savoir si Antiphon le Sophiste ne serait pas le même qu'Antiphon l'orateur a surtout un intérêt de curiosité. Tout compte fait, nous ne voyons pas de forte probabilité en faveur de l'affirmative. Devant les textes concordants qui opposent les deux Antiphons, nous considérons que la preuve incombe à qui soutient la thèse de l'identité». La misma opinión comparten Blass (*Die attische Bereds.*, I, págs. 108 ss.); Dodds (*Los griegos y lo irracional*, pág. 127, n. 100) y Adrados (*Ilustración y política*, pág. 369).

que no consistía en otra cosa más que en la satisfacción del deseo personal de felicidad, sobre la base de un dominio racional de la propia acción y no de una obediencia a ley alguna. Esta doctrina, expuesta en *Sobre la verdad*, abría el camino para el ideal del Superhombre. En su obra *Sobre la concordia*, ante el inminente derrumbe del imperio ateniense, sacó de nuevo el viejo ideal de concordia, sin abandonar, sin embargo, el terreno del ateísmo y del individualismo. La obra parece haber sido poco original en el tratamiento del tema, como muestran sus muchos puntos de contacto con la vieja poesía didáctica o con filósofos como Empédocles o Demócrito. Las diferentes circunstancias políticas explicarían así las aparentes diferencias filosóficas que podemos apreciar en los fragmentos de las dos obras[3], así como también sus diferentes características literarias. *Sobre la verdad* es una disertación filosófica, desarrollada con las técnicas de demostración de Protágoras. *Sobre la concordia*, por el contrario, parece haber sido más bien una especie de diatriba, de contenido moralizante, destinada no a intelectuales, sino a círculos más amplios, lo que haría que fuese compuesta en un estilo y concepción más popular[4].

---

[3] *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur*, pág. 168.

[4] SCHMID, *op. cit.*, pág. 166, n. 2 sugiere que la obra pudo titularse *Homilíai* «charlas». *Vid.* CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I 16, pág. 365. *Sobre la verdad* es estilísticamente más arcaica, falta de adornos, ceñida a la demostración objetiva de sus tesis, articuladas en antítesis sofísticas. Por el estilo y el espíritu de la obra, parece haber sido compuesta en el período que precedió inmediatamente al golpe oligárquico del 411, cuando el partido de la *eunomía* (buen gobierno = oligarcas), bajo la presión del «desgobierno democrático» *(kakonomía)*, se decidió por la «desobediencia a las leyes» *(anomía)*. *Sobre la concordia* parece, por contra, pertenecer al período de derrumbe del estado ático, a partir del 408 a. C., un momento en el que todos los ciudadanos se vieron impelidos a colaborar en el intento de supervivencia política. Su estilo es fresco y vivo, lleno de consideraciones sentenciosas relacionadas con la vida práctica; abundan en ella

Al sofista se le atribuye, además de los tratados *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*, un *Político*, así como una obra *Sobre la interpretación de los sueños*, en la que al parecer sostenía que el origen de los sueños no hay que verlo en causas puramente perceptivas, como defendían, por ejemplo, los atomistas y, en consecuencia, no son directamente utilizables para fines de adivinación, lo que comporta la defensa de una *divinatio artificiosa*[5] o interpretación simbólica, ya que los sueños son signos que requieren la interpretación de un especialista. Una serie de fragmentos muestra que nuestro sofista se interesó también por cuestiones de geometría —por ejemplo, la cuadratura del círculo—, física y astronomía.

En cuanto a Antifonte de Ramnunte, se le considera autor, además de un *Manual de retórica*, quizás en tres libros, al que pertenecerían las *Tetralogías*, de una *Invectiva contra Alcibíades*, de tragedias, de un *Arte contra la aflicción*, producto quizás de las experiencias recogidas en una suerte de consultorio psiquiátrico que, durante cierto tiempo, mantuvo en el ágora de Corinto y en el que procuraba alivio a sus pacientes mediante la palabra[6]. Este interés por

---

los ejemplos (cf. el frag. 49, 54 que es una versión de una fábula esópica), las imágenes conseguidas, la descripción de caracteres humanos plenos de vida y naturalidad. ALTWEGG (*op. cit.*, págs. 60 ss.) cree, sin embargo, que algunos pasajes de *Alcestis* y *Medea* de Eurípides dependen del *Sobre la concordia*, por lo que fecha, en consecuencia, esta obra antes del 431 a. C.

[5] *Vid.* DODDS, *Los griegos y lo irracional*, págs. 116 ss. y 127, n. 100.

[6] *Vid.* LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en el mundo antiguo*, págs. 140 ss. KERFERD, *The Sophistic Movement*, pág. 51, señala una serie de posibles influencias en la práctica psicológica de Antifonte: el *corpus hippocraticum* (*De morbis* 2, 72), donde la ansiedad es ya reconocida como un estado patológico, o doctrinas pitagóricas, como la que recoge JÁMBLICO (D. K. 58d 6) que exhortaba a imaginar como posibles todo tipo de desgracias inesperadas, tales como la muerte prematura (cf.

lo que llamaríamos hoy la psicología concuerda con el del tratado *Sobre la interpretación de los sueños*, donde, como hemos ya señalado, éstos eran considerados como expresiones simbólicas necesitadas de interpretación especializada. Por tanto, no hay que descartar que el *Arte contra la aflicción* fuera obra también del sofista.

EURÍPIDES, frag. 964 N.). Sin duda, que la doctrina del poder del *lógos* (*vid.* nota 141 Gorgias) debió de influir también poderosamente en su teoría y práctica terapéutica.

ANTIFONTE SOFISTA [87 D. K.]

A. VIDA Y ESCRITOS

1 SUDA, *s. v. Antifonte.*

Antifonte, ateniense[1], adivino[2], poeta épico[3] y sofista. Se le conocía también como «Cuecediscursos»[4].

---

[1] TOVAR, *Vida de Sócrates,* págs. 251 ss. subraya el carácter ateniense del sofista, con el argumento de que en la Atenas de la época era donde más elementos podía encontrar un sofista contra los que rebelarse, cosa que no hubiera sido posible tan libremente a un extranjero, cf. frag. 44. Sin embargo, DODDS (*Los griegos y lo irracional,* pág. 127, n. 100) aduce que de las palabras de Sócrates en el frag. A 13 parece deducirse que Antifonte era extranjero.

[2] *Teratoskópos* es el adivino que opera por medio de una mántica no inspirada, sino basada en la observación de los signos. La identificación de Antifonte con un adivino, que procede, en último término de Aristóteles (cf. UNTERSTEINER, *The Sophists,* págs. 322-325), ha sido negada por DODDS (*Los griegos y lo irracional,* pág. 127, n. 100), que considera contradictorio el hecho de que Antifonte fuera adivino con su negación de la providencia en el *De la verdad.*

[3] Se ha supuesto una corruptela del texto en *epopoiós,* ya que no hay noticias de esta faceta de la actividad del sofista en ninguna otra parte. Para una ingeniosa conjetura *vid.* UNTERSTEINER, *comm. ad loc.,* que propone *epóp<tês talêthous> hoîos kaì sophistês* «contemplador de la verdad así como sofista».

[4] *Logomágeiros,* «cuecediscursos», parece una formación cómica, motivada por el estilo de Antifonte, generosamente sazonado, entre otros ar-

Antifonte, ateniense, intérprete de sueños[5]. Escribió *Sobre la interpretación de los sueños*. [B 78-81].

2 Hermógenes, *De las formas oratorias* II 11, 7

Al tratar de Antifonte se hace preciso decir ante todo, como afirman, entre otros muchos, el gramático Dídimo[6] y

---

tificios, con compuestos nuevos y poéticos. Cf. Bignone, *Studi*, págs. 188-189.

[5] Bignone (*Antifonte oratore e Antifonte sofista*, págs. 19 ss.) no ve contradicción entre el racionalismo de Antifonte y la actividad onirocrítica, que coexisten también en Empédocles o en escritores de clara orientación racionalista, como el autor del contemporáneo tratado *De diaeta*.

[6] Hermógenes puede depender de un comentario de Dídimo (gramático y erudito contemporáneo de Cicerón) a Antifonte el orador. La confusión entre los diversos Antifontes se debió, sin duda, al hecho de que en la biblioteca de Alejandría se reunieron una serie de escritos de carácter diferente bajo el nombre genérico de Antifonte. Un análisis de las fuentes muestra que la masa de escritos comprendía: a) discursos judiciales b) panfletos políticos (por ejemplo *Loidoríai kat' Alkibiádou*); c) discursos modelos para la ejercitación retórica *(Tetralogías)*; d) escritos filosófico-políticos (como el *Político*, *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*); e) un libro sobre la *Interpretación de los sueños*. Es posible que, en un primer momento, todos ellos fueran atribuidos a Antifonte de Ramnunte (cf. Pseudo-Plutarco, *Vida diez orad.* 17, p. 833c; Filóstrato, *Vidas de los sofistas* I 13, p. 16, 2 ss.). Para los lexicógrafos y Estobeo no hay más que un Antifonte. La *Suda*, por el contrario, distingue ya tres Antifontes: el adivino, autor de poesía épica y sofista; el orador y maestro de Tucídides y el intérprete de sueños. Dídimo, en fin, distingue solamente dos, el orador y el sofista. Hermógenes acepta la distinción, basándose en argumentos de estilo: si Tucídides fue discípulo de Antifonte, debió de serlo del sofista, dado que su estilo muestra coincidencias con el tratado *Sobre la verdad*. Sin embargo, el propio Hermógenes deja abierta la posibilidad de que un mismo Antifonte compusiera con diferentes estilos, según el contenido de la obra. Para complicar más las cosas, el estilo del tratado *Sobre la verdad* difiere mucho del de *Sobre la concordia*. *Vid.* Schmid, *Griech. Literatur*, págs. 97 ss. El argumento de mayor peso para distinguir dos Antifontes es el testimonio de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* I 6, 1) sobre la discusión que mantuvieron Sócrates y el sofista. En la medida

se echa de ver por la historia, que existieron varios Antifontes, de los que dos, de los que fuerza es tratar, ejercieron como sofistas[7]. De estos dos, uno es el rétor, cuyos discursos sobre causas de homicidio así como los políticos y otros semejantes a ésos son conocidos. El otro es aquel del que se dice que fue adivino e intérprete de sueños y al cual se atribuyen los tratados *Sobre la verdad* [B 1-44], *Sobre la concordia* [B 44a-71] y *Político* [B 72-77]. Yo, por mi parte, en razón de la diferencia de estilo existente en esos discursos, encuentro argumentos para convencerme de que existieron dos Antifontes[8]. Pues mucho es, en verdad, lo que se apar-

en que dicha discusión puede fecharse, debió de tener lugar en los últimos años del siglo v y después, por tanto, de la muerte del orador.

[7] Con anterioridad a Hermógenes (siglo III d. C.), que entre muchos otros homónimos distingue dos *sophisteúsantes* —el orador, de un lado, y el autor del *Sobre la verdad, Sobre la concordia* y el *Político*, de otro— los testimonios parecen confundir a ambos. Así la pseudoplutarquea *Vida de los X oradores* (A 6) atribuye al orador rasgos del sofista (discutió con Sócrates, predicó un *Arte contra la aflicción*, se dedicó a la oratoria). JENOFONTE (*Recuerdos de Sócrates* I 6, 1 ss.) hace alusión a una discusión entre Sócrates y Antifonte «el sofista», si bien, en su tiempo, «sofista» podía valer tanto como orador. ARISTÓTELES, en fin, en dos ocasiones hace referencia a Antifonte: *Ética Eudemia* (III 5, 1232b 7), donde lo llama orador y *Física* (I 1, 185a 14), donde al tratar de la doctrina de la cuadratura del círculo, lo menciona como sofista. *Vid.* E. BIGNONE, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, (*Publ. dell'Univ. di Urbino, Serie di lettere e filosofia*, Vol. XXXII).

[8] Partidario de la identificación de los dos Antifontes se mostraba K. JOEL, *Der echte und der xenoph. Sokrates*, 2, págs. 638 ss., que aducía el pasaje de *Eutidemo* 272a, donde se alude a las habilidades de los sofistas tanto en el debate erístico como en la composición de discursos para los tribunales. En la misma línea se pronunciaban W. Aly y W. Nestle. BIGNONE (*Antifonte oratore e Antifonte Sofista*, págs. 11 ss.) coincide con Hermógenes en que la razón fundamental para distinguir entre dos Antifontes es el estilo. Por otro lado, la cronología de ambos Antifontes es prácticamente la misma. El orador, que se dejó influenciar por el estilo de Gorgias (n. c. 480 a. C.), debió de componer sus discursos, después de la

tan los tratados intitulados *Sobre la verdad* de los demás discursos. Pero, habida cuenta de lo que se refiere en Platón[9] [*Menéxeno* 236a] y en otros autores, no me siento, de nuevo, convencido. Oigo, en efecto, a muchos afirmar que Tucídides fue discípulo de Antifonte de Ramnunte. Y, puesto que conozco a aquel Antifonte de Ramnunte, al que pertenecen los discursos por homicidio y sé que Tucídides se halla muy alejado de él, mientras que tiene mucho en común con el género de los tratados *Sobre la verdad*, no me siento, de nuevo, convencido[10]. Sin embargo, tanto si exis-

---

llegada del sofista de Leontinos a Atenas, en el 427 a. C. Su muerte se produjo en el 411. En esta fecha el sofista debía aún estar vivo, dado que Jenofonte recoge la discusión que mantuvo con Sócrates. Como Platón silencia este encuentro —Platón comenzó a frecuentar a Sócrates alrededor del 411— la discusión de *Recuerdos de Sócrates* debió de tener lugar antes del 411 a. C. Esta rigurosa sincronía lleva a Bignone a preguntarse si no sería adecuado reconocer dos etapas en la vida de Antifonte, una primera etapa en la que ejerció como sofista y una segunda, en que lo hizo como político y orador, si bien considera un rasgo claramente diferenciador el énfasis que el orador pone en la antigüedad de la ley, como un elemento calificador de la misma, frente a la áspera y abierta censura de las leyes y su validez que el sofista hace en el papiro (*vid.* Bignone, *op. cit.*, págs. 19 ss.). Contra tal hipótesis ya se pronunció Gomperz (*Sophistik und Rhetorik*, págs. 57 ss.) quien no creía posible que Tucídides hubiera sido discípulo de un adivino. Finalmente Bignone (*op. cit.*, págs. 15 ss.) acepta distinguir también entre el orador, un oligarca radical (Tucídides, VIII 68-90 y Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 32), y el sofista, un demócrata convencido de la radical igualdad natural de todos los hombres, cuyo programa democrático fue más allá del horizonte político de su tiempo, para prefigurar ya la filosofía cínica.

[9] No es fácil encontrar ecos de Antifonte en Platón. *Vid.* P. Vicaire, *Platon critique littéraire*, París, 1960, págs. 322 ss. El pasaje de *Leyes*, recogido en C 1, puede contener auténtica doctrina antifontea.

[10] La relación entre Tucídides y Antifonte puede proceder de Cecilio de Caleacte, quien pudo basarse en el pasaje (VIII 68), en el que el historiador hace el elogio del orador, así como en el *Menéxeno* platónico (236a). Bignone (*Studi*, pág. 119) hace notar que ninguno de los rasgos

tió un solo Antifonte, que empleó dos modos de estilo tan alejados entre sí, como si existieron dos, cada uno de los cuales desarrolló su propio estilo, es obligado tratar separadamente a uno y a otro. Porque, como ya hemos dicho, la distancia que los separa es enorme. [Sigue III 8 sobre Antifonte de Ramnunte y, después, III 9]. El otro Antifonte, al cual pertenecen los tratados denominados *Sobre la verdad*, no es en modo alguno un orador político, sino que es grave y grandilocuente[11], especialmente en la forma de exponer todos sus pensamientos por medio de afirmaciones categóricas, lo cual es rasgo propio del discurso sentencioso y atento a la elevación. Su estilo es sublime y áspero, de forma que no está lejos de la sequedad. Concluye los períodos sin claridad, por lo que crea también confusión en el discurso y resulta, con suma frecuencia, oscuro. Es cuidadoso en la construcción sintáctica y se complace con las parisosis[12], pero no posee una personalidad propia ni un auténtico estilo ni tampoco, me atrevería a decir, capacidad oratoria, salvo aquella aparente, pero que, en realidad, es inexistente. Muy

de estilo de Tucídides aparecen en los fragmentos conservados del sofista, mientras que sí lo hacen en el orador. Lo que Tucídides tiene en común con los sofistas forma parte de la prosa artística de la sofística antigua. *Vid.* F. Rittelmeyer, *Thukidides und die Sophistik*, Berna-Leipzig, 1915, págs. 29 ss. y 93 ss.

[11] *Semnós* corresponde a *gravis* en la doctrina retórica de los estilos. *Vid.* O. Hiltenbrunner, «*Vir gravis*», en *Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift A. Debrunner*, Berna, 1954, págs. 197 ss. En cuanto a *ónkos* se había convertido en un término técnico, si bien, en origen, designaba no el peso, sino el volumen, tanto en el lenguaje filosófico como en el médico. Eurípides, *Troyanas* 1158 y Aristófanes, *Ranas* 1396 atestiguan el paso de uno a otro sentido. *Ónkos* terminó por significar «engaño artístico» más que «arte seductor». *Vid.* L. A. Post, *From Homer to Menander. Forces in Greek Poetic Fiction*, Berkeley-Los Ángeles, 1951, pág. 63.

[12] Para parisosis *vid.* nota 10 a Gorgias.

próximo a este género de estilo se encuentra también Critias. Por ello trataremos de Critias inmediatamente después de él.

3 JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 6, 1 ss.

Vale la pena no dejar de lado las discusiones que mantuvo [Sócrates] con el sofista Antifonte. Así, en una ocasión, Antifonte, con la intención de sustraerle sus discípulos, se aproximó a Sócrates, en presencia de ellos, y dijo lo
2 que sigue: «Yo creía, Sócrates, que sería obligado que quienes se dedican a la filosofía se volvieran más felices. Tú, en cambio, me parece que has obtenido de la filosofía el efecto contrario. Vives, por ejemplo, de un modo tal que ni siquiera un esclavo soportaría vivir en tal régimen, bajo la sujeción de su amo. Comes los alimentos y bebes las bebidas más vulgares y vistes un manto no sólo humilde, sino además siempre el mismo en invierno y verano y vas siempre
3 descalzo y sin túnica. No cobras, por otro lado, dinero, que es algo que alegra a quien lo adquiere y hace que quienes lo poseen vivan un vida más libre y agradable. Por tanto, si, al igual que los maestros de las demás profesiones hacen a sus discípulos imitadores de ellos mismos, también tú vas a crear en tus alumnos la misma disposición, considérate maestro de infelicidad»[13]. A todo ello respondió Sócrates:

---

[13] La visión que Jenofonte nos da en este pasaje de la moral de Antifonte está, sin duda, deformada por el deseo de hacer la apología de Sócrates. Antifonte defendió una conciencia moral autónoma, basada en la noción de utilidad. En este sentido, su moral es hedonista, pero en la línea de un hedonismo moderado, como el de Demócrito y Epicuro, encaminado más a evitar el dolor que a obtener la satisfacción inmediata de los deseos. Cf. el elogio que hace de la resistencia a la entrega al placer inmediato. En este mismo sentido cabe quizás interpretar su *Arte contra la aflicción*, donde *alypía* parece corresponderse con las nociones de *aponía* y *ataraxía* de Epicuro y los estoicos. BIGNONE (*op. cit.*, págs. 77 ss.) señala que su

«Me parece, Antifonte, que te has imaginado que mi vida es 4
tan triste que estoy convencido de que preferirías morir a vivir como yo lo hago. Examinemos, pues, juntos qué aspecto de mi vida has percibido como opresivo. ¿Acaso el 5
hecho de que, a quienes cobran dinero, les es forzoso llevar a cabo el trabajo por el que reciben su salario, mientras que yo, puesto que no cobro, no tengo obligación de discutir con quien no deseo hacerlo? ¿O consideras sin valor mi régimen de vida, por creer que los alimentos que como son menos saludables que los que comes tú y proporcionan menor vigor ?... Te asemejas, Antifonte, a quien cree que la felicidad 10
es molicie y lujo. Yo, en cambio, creo que el no tener necesidad alguna es cosa de dioses, tener el menor número posible de ellas está muy próximo a lo divino y lo divino es excelso y aquél que se aproxima al destino divino se aproxima al destino excelso».

En una nueva ocasión, mientras dialogaba con Sócrates, 11
Antifonte le dijo: «Sócrates, has de saber que yo te considero justo, pero sabio ni en la más mínima medida. Y me parece que tú también eres de esa misma opinión, porque, por ejemplo, no cobras a nadie dinero por tu enseñanza. Ahora bien, tu manto o tu casa o cualquier otro bien que, entre tus posesiones, consideres que tiene un valor determinado, no lo darías gratis a nadie ni tampoco por una suma inferior a su valor. Resulta evidente que, si creyeras que tu enseñanza 12
tiene algún valor, cobrarías por ella una suma de dinero no inferior a su valor. Por tanto, tú puedes ser justo, puesto que no engañas por ambición de dinero; no, en cambio, sabio, ya que tus conocimientos no valen nada». A estas razones 13

---

moral utilitaria tiene un indudable aspecto humanitario, que exhorta al socorro mutuo, a la práctica de la amistad, etc. La vida está llena de miserias y los hombres deben confraternizar para afrontarla. Es pues más una defensa ante el dolor que una búsqueda irrefrenada del placer.

Sócrates respondió: «Antifonte, entre nosotros se considera bello y vergonzoso por igual comerciar con la belleza y la sabiduría. Así, si alguien vende a quien la desee su propia belleza por dinero, se le suele llamar prostituido, en cambio, si alguien se gana la amistad de quien sabe que es un amante bueno y honesto, lo consideramos morigerado. Y con respecto a la sabiduría sucede otro tanto: a quienes la venden a cualquiera que la desee por dinero, los llaman sofistas como a personas que se prostituyen; aquel, en cambio, que se gana la amistad de quien sabe que posee un espíritu superior, enseñándole cuanto de bueno conoce, considera-
14 mos que hace lo que conviene al ciudadano de bien. Pues
bien, por lo que a mí se refiere, Antifonte, así como otros gozan con un buen caballo, un perro o un ave, así y aún más gozo yo también con los buenos amigos y les enseño cuanto de bueno conozco y los pongo en relación con otros, si pienso que de ellos pueden sacar algún beneficio en orden a la virtud. Y los tesoros de los sabios de antaño, que nos han legado en forma de libros escritos, junto con mis amigos los desenrollo y examino y, si vemos algo bueno, lo escogemos para nosotros. Y consideramos un beneficio inmenso el trabar una amistad mutua». Al oírle estas razones, me parecía un hombre beato y que incitaba a la perfección a quienes lo escuchaban.

15 Y, aún en otra ocasión, como Antifonte le preguntara cómo pensaba instruir a otros en la política, cuando él no la ejercía, si es que la conocía, respondió: «¿De cuál de las dos maneras, Antifonte, ejercería mejor la política, si me dedicase a ella como ciudadano particular o si me cuidase de que el mayor número de ciudadanos fuesen capaces de dedicarse a ella?».

4 ATENEO, XV 673e-f

Habiendo éste [Adrasto[14]] publicado cinco libros *Sobre las cuestiones de estilo y de historia tratadas en los libros de Teofrasto «Sobre la Moral»*[15] y un sexto *Sobre las cuestiones que se tratan en la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, a las que había añadido numerosas observaciones sobre el *Plexipo*[16] del tragediógrafo Antifonte[17] así como una amplísima sección sobre el propio Antifonte, se apropió de todo ello [Hefestión[18]] y reunió todo el material en un libro intitulado *Sobre el Antifonte de las Memorables de Jenofonte*, sin descubrir nada de particular.

5 DIÓGENES LAERCIO, II 46

Con él [Sócrates], según dice Aristóteles en el libro tercero[19] de la *Poética* (frag. 75 Rose = frag. 7, p. 71 Ross),

---

[14] Adrasto de Afrodisia, peripatético del siglo II d. C., autor de una serie de comentarios a Aristóteles, así como también a la *Ética* de Teofrasto y al *Timeo* de Platón. *Vid.* GERCKE, *R. E. s. v. Adrastos*.

[15] La obra ética de Teofrasto comprendía dos tratados, uno, *La Ética* —recolección de tratados particulares— y otro *Sobre los caracteres*. *Vid.* REGENBOGEN, *R. E. s. v. Theophrastos,* suppl. VII, 1479-80.

[16] Hijo de Testio, hermano de Altea y tío de Meleagro, con el cual entró en disputa, tras la muerte del jabalí de Calidón, por haber éste concedido a Atalanta la cabeza de la fiera muerta. ARISTÓTELES cita esta tragedia (*Retórica* II 2, 1379b 15 = *TGF*, Nauck, pág. 792) con el título de *Meleagro*.

[17] UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* considera que el sofista ha sido erróneamente confundido con otro Antifonte, tragediógrafo, una generación anterior a él. Cf. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, pág. 64, n. 119.

[18] Hefestión de Alejandría, c. mitad del siglo II d. C., fue autor de un tratado de métrica griega en 48 volúmenes, del que sólo nos ha llegado su propio resumen o *Manual*.

[19] Probablemente hay aquí una confusión entre la *Poética*, que comprendía sólo dos libros, y el *Sobre los poetas*, al que se suele atribuir este pasaje. Cf. W. D. ROSS, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955, pág. 71, frag. 7.

compitió un cierto Antíloco de Lemnos[20] y Antifonte el adivino[21].

6 [PLUTARCO], *Vida de los diez oradores* 1, 833c [Antifonte de Ramnunte]

Se dice que [Antifonte] compuso tragedias por cuenta propia y en colaboración con el tirano Dionisio. Mientras estaba aún ocupado con la poesía, compuso un *Arte contra la aflicción*, del mismo modo que para los enfermos existe el cuidado de los médicos. En Corinto dispuso, junto al ágora, unas habitaciones y anunció mediante un cartel en la puerta que podía curar, por medio de la palabra, a los afligidos y, preguntándoles las causas de sus males, llevaba consuelo a los enfermos. Considerando, sin embargo, que este arte estaba por debajo de sus capacidades, se volvió hacia la retórica. Algunos atribuyen a Antifonte también el libro de Glauco de Regio *Sobre los poetas*[22]. [*FGH* II 23] FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* I 15, 2 Antifonte [de Ramnunte como cree también Filóstrato[23]], que fue sumamente persuasivo y que mereció el sobrenombre de Néstor, porque podía convencer sobre cualquier asunto del que hablase, anunció conferencias contra el dolor, convencido de que no

[20] Personaje, por lo demás, desconocido. Cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 49.

[21] Dado que ni Platón ni Jenofonte hacen mención de Antifonte como adivino, se ha pensado en un hipotético diálogo socrático, que representara la discusión entre Sócrates y el sofista, como probable fuente común de Aristóteles y de Jenofonte.

[22] Para esta obra *vid.* R. PHILIPSON, *R. E.* XIX col. 2.456. Para Glauco de Regio *vid.* E. HILLER, *Rh. Mus.* 41 (1886), 398-436.

[23] Filóstrato confunde el sofista, el orador, el general y el tragediógrafo.

se podría mencionar una aflicción tan grave que no pudiera él sacarla de la mente[24].

7 Luciano, *Historia verdadera* II 33

(La Isla de los sueños) Cerca se encuentran dos templos consagrados al Engaño y a la Verdad. Allí tenían éstos también sus santuarios y oráculos, al frente de los cuales se encontraba, como profeta, Antifonte, el intérprete de sueños, por haber obtenido del Sueño este privilegio.

8 Clemente de Alejandría, *Miscelánea* VII 24 (III 17, 18 St.)

Ingenioso es el dicho de Antifonte. Un individuo consideró de mal agüero el hecho de que una cerda suya hubiese devorado a los lechones. Antifonte, que la había visto enflaquecer de hambre por causa de la tacañería de su amo, le dijo: «Alégrate del presagio, ya que, a pesar de estar tan hambrienta, no se ha comido a tus hijos».

---

[24] No es descabellada la adscripción de la actividad psiquiátrica al sofista. *Vid.* nota biográfica, n. 6. Los sofistas habían reflexionado con profundidad sobre la palabra y sus poderes. Cf. Gorgias, *Helena*; Eurípides, *Heracles* 503 ss., *Ión* 632, *Bacantes* 381, 423, *Medea* 190 ss., frag. 196 N.; Jenofonte, *Recuerdos de Sócr.* II 6, 22, 23; III 14, 6, *Banq.* 3, 1; Platón, *Filebo* 43d, *Protágoras* 358b. Esta reflexión sobre el poder de la palabra pudo inducir a Antifonte a aplicarlo, al igual que Pitágoras hiciera con la música, al tratamiento de las enfermedades anímicas. Posteriormente el arte se aplicó a la retórica y a la literatura filosófica de consolación. Una posible parodia del arte se encuentra en Eurípides, *Alcestis* 779 ss. y *Cíclope* 316 ss. Tenemos noticias de tratados tardíos, compuestos por Diógenes de Babilonia y Máximo de Tiro, contra la aflicción. Probablemente el arte se basaba, además de en la utilización adecuada del poder de la palabra, en consideraciones filosóficas sobre la felicidad, como las que sustentarán, después, la filosofía epicúrea. W. Altwegg (*op. cit.*, págs. 37 ss.) considera infundadamente que el *Arte contra la aflicción* no era otra cosa que el escrito *Sobre la concordia*.

9 *Gnomologio de Viena* 50, p. 14 Wachsm.

Preguntado Antifonte sobre qué era la mántica, respondió: «Conjetura de un hombre sensato». Se dice que compuso tragedias por cuenta propia y en colaboración con el tirano Dioniso.

B. FRAGMENTOS

SOBRE LA VERDAD. LIBROS I Y II[25]

A. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y DOCTRINA DE LOS PRINCIPIOS

1 [81a Blass *Antiphont. or.*, p. 130; 99a Sauppe *Orat. att.* II 147]. Galeno, *Comentario al tratado de Hipócrates «De los deberes del médico»* XVIII B 656 K., tras Critias, c. 88 B 40.

[25] El tratado pudo ser escrito en el clima de crítica radical hacia la democracia, que inspiró también la anónima *Constitución de los atenienses* y que acabaría desembocando en la revolución oligárquica del 411. *Vid.* Schmid, *Griech. Literatur*, pág. 152. La obra constaba, al parecer, de dos libros. En el libro I se examinaba el concepto de verdad, así como los medios por los que puede llegarse a ella. En consecuencia formarían parte del libro cuestiones relacionadas con la percepción y el pensamiento, la esencia y la apariencia, la materia y la forma, la convención y la naturaleza. En el libro II se trataba de los fenómenos naturales que pueden ser percibidos por los sentidos. *Vid.* Schmid, *Griech. Literatur*, pág. 159. L. Gernet, *Antiphon. Discours*, pág. 172 considera posible que en esta segunda parte, que podría llamarse la *Física*, Antifonte defendiese una cierta forma de conocimiento, basada en la *dóxa*, influenciada, quizás, por ideas de Empédocles o Anaxágoras. La obra, en opinión de Bignone (*op. cit.*, págs. 71 ss.) era una especia de enciclopedia, animada por un espíritu de saber universal *(polymathía)*, semejante al de Hipias. El interés por las cuestiones científicas, que ocuparían el libro II, estaba ya, en opinión de Bignone, un poco pasado de moda.

...Al igual que Antifonte en el libro primero *Sobre la Verdad*, en el que dice: «de él aprenderás lo siguiente: nada hay para él que sea una sola cosa entre las que puede alcanzar con su vista más larga y puede pensar con el intelecto[26] quien más lejos puede llegar con él... <y> ...». Cf. por contra HIPÓCRATES, *Del arte* 2 [p. 36, 18 Gomp. 2 = *CMG*, I, 1, p. 10, 1] A mí me parece que no existe ningún arte que no sea real. De hecho sería absurdo considerar alguna de las cosas existentes como inexistente. Pues de lo inexistente, ¿qué realidad se podría contemplar para proclamar que existe? Porque, si es posible ver lo que no existe al igual que lo que existe, no sé cómo se podría considerar inexistente lo que puede verse con los ojos y concebirse con la mente como existente. Sé, por el contrario, que esa opinión no puede sostenerse así, sino que lo que existe siempre se ve y se conoce y lo que no existe ni se ve ni se conoce[27]. Ahora bien, cada una de las artes es conocida, una vez enseñadas sus manifestaciones, y no hay ninguna que no sea visible por alguna manifestación. Y creo que ellas toman sus nombres en razón de sus manifestaciones. Pues es absurdo pensar que las manifestaciones emergen de los nom-

[26] El escepticismo de Antifonte se fundamentaba en el de Protágoras así como en el agnosticismo de Gorgias. Dada la imposibilidad de un auténtico conocimiento, éste se mantiene siempre dentro del ámbito de la *dóxa*. El pasaje sugiere que, dentro de la esfera de la opinión, Antifonte distinguió dos niveles de conocimiento: uno superior, accesible mediante el espíritu *(gnṓmē)* y otro inferior, correspondiente a la percepción y del que no puede obtenerse ningún conocimiento valioso. *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur*, pág. 160.

[27] Antifonte opone a la erística de Protágoras el realismo de su doctrina del conocimiento, según la cual no era posible la contradicción. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* V 29, 1024b 33; *Top.* I 11, 104b 20; PROCLO, *In Crat.* 37. *Vid.* BIGNONE, *op. cit.*, pág. 70 y H. D. RANKIN, «*Ouk estin antilegein*» en *The Sophists and their Legacy*, ed. KERFERD, págs. 25-37.

bres y, además, es imposible. Los nombres, en efecto, son productos de la convención, las manifestaciones, en cambio, no son productos de la convención, sino que emergen de la realidad[28].

2 [81b B., 99b S.] GALENO, *Comentario al tratado de Hipócrates «De los deberes del médico»* tras el frag. 1

Y: «en todos los seres humanos el pensamiento gobierna al cuerpo, tanto en lo que a la salud se refiere, como a la enfermedad e igualmente en todo lo demás».

3 [102 B., 120 S.] PÓLUX, *Léxico* VI 143, *s. v. aparaskeúōi gnómēi*

«Con mente no preparada» dijo Antifonte en los libros *Sobre la verdad*, mientras que en *Las artes retóricas* (que no parecen ser auténticas) dijo «impreparada» [*aparaskeúaston*] . Cf. A 6, B 93 y nota.

4 [86, 104 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. áopta*

«Imperceptibles para el ojo»: en lugar de «invisibles» [*aórata*] y «no vistas» [*ouk ophthénta*], pero que se cree que pueden ser vistas. Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad.* También PÓLUX II 58.

5 [87 B., 105 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. apathê*

«Impasibles»: en lugar de experiencias que no se han manifestado realmente. Antifonte en el libro primero de *Sobre la verdad.*

---

[28] Sigo en este punto la conjetura de Gomperz *phýseōs blastémata*, rechazada por Diels y Untersteiner.

6 [161 B., 165a S.] PÓLUX, *Léxico* II 58, *s. v. diopteúein*
«Examinar», Critias [88, 53] y Antifonte. Antifonte también «visibles» [*eísoptoi*].

7 [174 B., 178 S.] PÓLUX, *Léxico* II 57
Antifonte también dijo «lo verá» [*opsómenon*] y «con la visión» [*ópsei*] en el sentido de «con los ojos» y «visor» [*optḗr*] [el de Ramnunte *De caed. Her.* 27] e «imperceptibles para el ojo» [*áopta*] [B 4].

8 [173 B., 177 S.] PÓLUX, *Léxico* II 76
«Olor» [*odmḗ*] y «fragancia» [*euodmía*] a la mayoría le parecen palabras bellas, pero son términos poéticos. En los prosistas son palabras jónicas y eólicas. Sólo en Antifonte se podría encontrar «olores» y «fragancia».

9 [105a B.] AECIO, I 22, 6 (D. 318)
Antifonte y Critolao[29] [frag. 14 Wehrli] [consideraban] que el tiempo es noción o medida, no sustancia.

10 [80 B., 98 S.] SUDA *s. v. adéētos*
«Sin defecto»: quien no necesita de nada y posee todo. Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad*: «esa es la razón por la que no está falto de nada ni recibe nada de nadie, sino que es ilimitado y sin defecto»[30]. Cf. HARPOCRACIÓN. *s. v.*

---

[29] Filósofo peripatético del siglo II a. C. Formó parte de la embajada de filósofos a Roma en el año 155 a. C. *Vid.* F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, X, pág. 45 ss.

[30] El fragmento parece referido a una concepción de la divinidad como un ser infinito y sin necesidades. El sofista negaba, en cambio, al igual que Protágoras y los epicúreos, la idea de providencia o *prónoia* divina, si bien no parece compartir el agnosticismo de Protágoras. *Vid.* BIGNONE, *op. cit.*,

11 [89 B., 107 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. deêseis*

«Necesidades» en lugar de «carencias» [*endeías*]. Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad.*

12 [98 B., 117 S.] ORÍGENES, *Contra Celso* IV 25

Ni aun en el caso de que alguien fuese el orador Demóstenes, con una perversidad pareja a la de aquél y con las acciones que su maldad le indujo a cometer, ni aunque fuese tampoco otro Antifonte, que era considerado orador y que suprimió la providencia[31] en los libros intitulados *Sobre la verdad*, con un título próximo al de Celso[32], no, por ello, serían éstos en menor medida gusanos que se revuelven en el rincón fangoso de la ignorancia y el desconocimiento.

13 [103 B.] ARISTÓTELES, *Física* A 2, 185a 14

Ni siquiera conviene refutar todas las proposiciones, sino todas aquellas que falsamente se defienden con una demostración basada en los principios; las que no se basan en ellos, no. Por ejemplo, es tarea del geómetra refutar la cuadratura del círculo que se obtiene por medio de segmentos, pero no es tarea suya refutar la que Antifonte propuso[33]. Cf. *Refutaciones sofísticas* 11, 172a 7.

---

pág. 70 y W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos*, pág. 245, n. 34. Algunos, sin embargo, han referido el fragmento a alguna entidad abstracta del tipo del *noûs* de Anaxágoras.

[31] *Vid.* nota 30.

[32] Filósofo platónico del siglo II d. C., autor de una *Doctrina verdadera*, que fue combatida por Orígenes en sus ocho libros *Contra Celso.*

[33] El método de Antifonte consistía, al parecer, en obtener la cuadratura mediante sucesivos polígonos inscritos. El método, como Aristóteles señala, no parece haber sido propuesto tanto con fines geométricos, cuanto para rebatir la idea de Anaxágoras de la infinita divisibilidad del espacio. Por tal razón se considera que el argumento de la cuadratura del círculo

SIMPLICIO, *Comentario a la Física* 54, 12 (EUDEMO, frag. 140 Wehrli) De los muchos que han buscado la cuadratura del círculo (esto es, hallar un cuadrado igual a un círculo), tanto Antifonte como Hipócrates de Quíos [c. 30, 3] creyeron erróneamente encontrarla. Ahora bien, el error de Antifonte, al no partir de principios geométricos, como veremos, no es tarea del geómetra refutarlo...

Antifonte dibujó un círculo e inscribió en él el área de uno de los polígonos que pueden ser inscritos. Sea, por ejemplo, un cuadrado el polígono inscrito. Después, dividiendo en dos partes cada uno de los lados del cuadrado, desde el punto de división trazaba hasta cada arco de la circunferencia líneas en ángulo recto, cada una de las cuales dividía evidentemente en dos partes su correspondiente segmento del círculo. Después unía con rectas el punto de intersección del círculo con los extremos de los lados del cuadrado, de forma que con estas rectas resultaran cuatro triángulos y toda la figura inscrita fuera un octágono. Y, continuando así, con el mismo método, dividía cada uno de los lados del octágono y, trazando, desde el punto de división hasta el arco de la circunferencia, líneas rectas unía, por medio de rectas, los puntos en que aquéllas interceptaban en ángulo recto a los arcos de la circunferencia con los extremos de los lados divididos, de forma que obtenía un polígono inscrito de dieciséis lados. Y dividiendo, de nuevo, por el mismo procedimiento, los lados del polígono inscrito de dieciséis lados y uniéndolos con rectas, duplicaba el polígono inscrito y, operando así, creía que, al agotarse finalmente la superficie del círculo, resultaría, de ese modo, un polígono inscrito, cuyos lados, por su pequeñez, coinci-

---

formaba parte del *Sobre la verdad*, aunque no sabemos de cuál de los dos libros. *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur*, pág. 159.

dirían con la circunferencia del círculo. Puesto que podemos construir un cuadrado equivalente a cualquier polígono, tal como hemos aprendido de *Los Elementos* [Euclides II 14], al suponer equivalentes al polígono y al círculo que con él se adapte, habremos construido un cuadrado equivalente a un círculo.

Temistio, *Comentario a la Física* 4, 2

No tendría ya nada que objetar el geómetra a Antifonte, el cual inscribía en el círculo un triángulo equilátero y, construyendo en cada uno de sus lados hasta la circunferencia del círculo otro triángulo isósceles, continuando con el mismo procedimiento, creía que finalmente el lado del último triángulo, que es una recta, coincidiría con la circunferencia. Ése era un procedimiento propio de quien no admitía la división al infinito, supuesto ése que el geómetra admite.

14 [82 B., 100] Harpocración, *Léxico, s. v. diáthesis*

«disposición»: ... también emplean el verbo «disponer» [*diathésthai*] para «organizar» [*dioikêsai*]. Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad*: «desnuda, en cambio, de medios, podría disponer desordenadamente muchas y bellas manifestaciones».

15 [83B., 101 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. émbios*

«Dotada de vida»: Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad*: «y la putrefacción de la madera podría estar dotada de vida», en lugar de «viviente», es decir, «podría vivir y no secarse ni morir».

Aristóteles, *Física* II 1, 193a 9

Algunos creen que la naturaleza y la sustancia de las cosas que existen por naturaleza son el primer constituyente

de cada cosa, privado de forma en sí mismo, como por ejemplo, la naturaleza de la cama, la madera, y de una estatua, el bronce. Como prueba Antifonte afirma que si alguien enterrara una cama y la putrefacción tuviera fuerza para hacer brotar un retoño, no sería una cama lo que nacería, sino madera, en cuanto la primera tiene una existencia accidental, la de su disposición conforme a la convención y al arte, mientras que la sustancia es aquella que permanece, experimentando continuamente esas modificaciones.

«Si alguien enterrara una cama y la putrefacción de la madera estuviera dotada de vida, no sería una cama lo que nacería, sino madera».

16 [156 B., 160 S.] *Anécdotas,* ed. Bekker, *Léxico* VI, p. 470, 25

«Que llega» [*aphêkontos*]: Antifonte, en lugar de «que penetra» [*diêkontos*].

17 [88 B., 106 S.] *Anécdotas,* ed. Bekker, *Léxico* VI, p. 472, 14

«Afrodita»: en lugar de «placeres afrodisios». Así Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad.*

18 [84 B., 102 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. anapodizómena*

«Vueltas de arriba abajo»: en lugar de «examinadas» <de nuevo> o de «cosas repetidas con frecuencia o vueltas a hacer desde el comienzo». Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad.* Cf. PÓLUX II 196.

19 [85 B., 103 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. anêkei*

«alcanza»: en Antifonte, libro primero *Sobre la verdad,* en lugar del simple «llega» o de una expresión como «avanzó» o «procedió».

Anécdotas, ed. Bekker, *Léxico* VI 403, 5
Antifonte en lugar de «ha llegado».

20 [90 B., 108 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. epalláxeis*
«Cambios sucesivos» en lugar de «coincidentes» o «mezclas». Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad.*

21 [91 B., 109 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. orignēthênai*
«tender»: en lugar de «desear». Antifonte en el libro primero *Sobre la verdad.*

B. FÍSICA, ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA

22 [97 B., 116 S.] Harpocración, *Léxico, s. v.* [cf. Focio A. Reitzenst. 37, 18] *aeiestô*
«Equilibrio eterno»: Antifonte en el libro segundo *Sobre la verdad* [llama así] a la eternidad y al equilibrio permanente sobre los mismos fundamentos, del mismo modo que la felicidad es llamada bienestar [*euestô*].

23 [94 B., 113 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. diástasis*
«Distribución»: Antifonte en el libro segundo *Sobre la verdad.* «Sobre la distribución ahora dominante», en lugar de «ordenación del universo»[34].

24 [144 B., 147 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. adiástaton*
«No distribuido»: Antifonte llamó así a lo que aún no está separado ni distinto.

---

[34] El fragmento sugiere que Antifonte se ocupó también en el tratado de «la condición originaria», es decir, del estado de naturaleza en que pudo vivir la humanidad, antes del establecimiento de cualquier acuerdo social.

FOCIO, *Léxico* A. p. 31, 17. Reitzenst.

Como [dijo] Antifonte «edificio no distribuido».

24a [106 B., 165 S.] SUDA, *s. v. diáthesis*

«Disposición»: ... Antifonte empleó «disposición» para «mente» o «pensamiento». Él mismo empleó la palabra para «disponer ordenadamente un discurso», es decir, para «comunicar alguna cosa». En el libro segundo *Sobre la verdad* se ha servido del término para «la ordenación del universo».

25 [95 B., 114 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. dínōi*

«Torbellino»: en lugar de «turbulencia». Antifonte en el libro segundo *Sobre la verdad.*

26 [103a B.] AECIO, II 20, 15 (D. 351)

(Sobre la esencia del sol) Antifonte dice que es fuego que se distribuye por el aire húmedo que envuelve a la tierra y que efectúa sus salidas y sus puestas por dejar siempre delante de sí aire que se va inflamando y aspirar, de nuevo, a la parte húmeda de la atmósfera.

27 [104a B., 121 S.] AECIO, II 28, 4 (D. 358)

Antifonte [dice] que la luna tiene luz propia y que la parte de su contorno que se oculta [en las fases] se oscurece por la proyección del sol, dada la naturaleza de lo más fuerte para oscurecer a lo más débil. El mismo fenómeno ocurre también con los demás astros.

28 [104b B.] AECIO, II 29, 3 (D. 359)

(Sobre el eclipse de luna) Alcmeón, Heráclito, Antifonte lo atribuyen a la revolución de su concavidad y a sus inclinaciones.

29 [92B., 110 S.] GALENO, *Comentario a las Epidemias de Hipócrates* III 32 [XVII A 681 K.]

E igualmente en Antifonte, en el libro segundo *Sobre la verdad*, es posible encontrar escrito este término (a saber: enrollado en sí mismo, *eiloúmenon*) en el siguiente pasaje: [formación del granizo] «Cuando en el aire se forman lluvias y vientos contrarios entre sí, entonces el agua se contrae y condensa en muchos lugares. Cualquier precipitación que quede atrapada, se condensa y contrae, al enrollarse sobre sí misma por efecto de la violencia del viento». Resulta pues evidente que él llamó a lo que se encierra o revuelve en sí mismo por medio de la palabra «enrollado en sí mismo».

***29a** GALENO, *Sobre los nombres médicos* (traducido del árabe al alemán por Meyerhof-Schacht, *Abh. d. Berl. Ak.* 1931, 3, p. 34, 9 ss.)

Cita de Antifonte, precisamente de sus libros *Sobre la verdad*, las siguientes palabras: «De estas cosas te he dicho que la bilis las determina, porque se encuentra en los pies y en las manos, pero la que llega hasta la carne, si la cantidad es grande, provoca fiebre crónica. De hecho, cuando ésta se difunde hasta la carne, se genera en ella, por su causa, una corrupción en su sustancia y se produce una inflamación: la temperatura anormal proviene de esta parte; su duración y su continua reproducción tiene origen en la bilis, cuando está abundantemente presente en la carne, y no se diluye y disminuye, sino que permanece en tanto ella mantiene su vigor junto a la temperatura anormal (por eso la temperatura anormal se llama *thérmē*). Todo cuanto de ella [la bilis] alcanza la carne provoca fiebre violenta y duradera. Cuando en los vasos sanguíneos circula más cantidad de ella que la que pueden tolerar, éstos se dilatan y, después, se genera en

ella una inflamación *(phlegmonḗ)*. Una vez que ella *(phlegmonḗ)* se ha instaurado, comienza a causar dolores a quien le ha sobrevenido: esta enfermedad se llama gota».

30 [93a B., 111a S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. grypánion*

«Encorvado»: Antifonte, en el libro segundo *Sobre la verdad*: «[el fuego] que quema y funde la tierra, la hace encorvada».

31 [93b B., 111b S.] *Etimológico Genuino, s. v. grypanízein*

«Encorvarse»: sacudidas de la tierra con vibraciones y, por decirlo así, su arrugamiento por causa de un terremoto. Así Antifonte.

32 [105 B.] AECIO, III 16, 4 (D. 381, Sobre el mar, cómo se ha formado y por qué es amargo)

Antifonte [dice que el mar] es sudor producido por el calor, por cuya causa la parte húmeda atrapada se separó, tornándose salada por efecto de la cocción, lo cual suele suceder en todo tipo de sudor.

33 [96B., 115 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. pephoriôsthai*

«Estar cubierto de pellejo»... Que también usan la palabra «pellejo» con referencia a las personas lo muestra Antifonte en el libro segundo *Sobre la verdad*.

34 [p. 150 n. B] PÓLUX, *Léxico* II 41

«Dolor de cabeza» [*kephalalgía*] y «pesadez de cabeza» [*karēbaría*]... y también bebida o comida que produce pesadez de cabeza. A provocar ese efecto Antifonte lo llama «embotarse» [*karoûn*].

35 [p. 150 n. B] PÓLUX, *Léxico* II 215
«Sanguíneo» [*énaimon*] y «sanguinolento» [*enaimṓdēs*] en Antifonte.

36 [p. 150 n. B] PÓLUX, *Léxico* II 223
También Antifonte ha dicho: «el lugar en el que el feto crece y se alimenta se llama placenta [*khórion*]».

37 [*ibidem* B.] PÓLUX, *Léxico* II 224
Se llama omento [*epíplous*]. Antifonte lo usa tanto como masculino y como neutro.

38 [148 B., 151 S.] PÓLUX, *Léxico* II 7
Se dice «aborto» [*ámblōsis*] como Lisias [frag. 24 S.] y «abortamiento» [*ámblōma*] como Antifonte.

39 [101 B.] PÓLUX, *Léxico* II 61
Antifonte en los libros *Sobre la verdad* ha empleado también «inválidos» [*anápēra*].

40 [158 B., 162 S.] PÓLUX, *Léxico* VII 169
Antifonte dice «temple [*bápsin*] del bronce y del hierro».

41 [159 B., 163 S.] PÓLUX, *Léxico* VII 189
Incapaces [*amékhanoi*], incapacidad [*amēkhanía*], industriosos [*biomékhanoi*], como [dice] Antifonte.

42 [179 B., 183 S.] PÓLUX, *Léxico* IX 53
El término oscilación [*talántōsis*] de Antifonte designa el peso.

43 [100 B., 119 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. ábios*

«Sin medios de vida». Antifonte empleó la palabra para quien posee muchos medios de vida[35], del mismo modo que Homero llama «selva sin árboles» [*Ilíada* XI 155] a «la muy arbolada».

Hesiquio (127, p. 7 Latte), *s. v. ábios*

«Sin medios de vida»: «rico», según Antifonte en *Sobre la verdad.*

44 *Fragmento* I[36]

[Cf. 99 B., 118 S.] *Oxyrh. Pap.* XI, n. 1364 ed. Hunt

Fragmento A

Col. I (1-33 Hunt)

La justicia consiste en no transgredir las normas legales[37] vigentes en la ciudad de la que se forma par-

---

[35] Antifonte parece haber interpretado la *a-* de *ábios* en sentido intensivo y no privativo.

[36] Un comentario sobre el papiro en I. J. Sannders, «Antiphon the Sophist on Natural Laws», *Proc. Aristot. Soc.*, 78 (1977/8), 219-220.

[37] La identidad del título con el del tratado de Protágoras sugiere una polémica con los puntos de vista del sofista de Ábdera. Al identificar Antifonte la opinión *(dóxa)* con la ley *(nómos)* y la naturaleza *(phýsis)* con la verdad *(alḗtheia)*, consideraba, al igual que Hipias, como única norma de conducta verdadera, la ley de la naturaleza. Para Protágoras, en cambio, lo justo era la opinión de la ciudad *(dóxa póleos)*, que expresaba los límites de lo justo y de lo injusto, en tanto la ley estaba en vigor. La ley era la fuente de lo justo y de lo injusto y la naturaleza un estado de infelicidad, por lo que consideraba superior la ley a la naturaleza. Para Antifonte, la justicia así concebida no era más que temor a la sanción penal y la naturaleza la mejor guía para defenderse de la ley. *Vid.* Bignone, *op. cit.*, págs. 66 ss. y D. J. Furley, «Antiphon's Case Against Justice», en *The Sophists and their Legacy*, ed. Kerferd, págs. 81 ss. Una interpretación muy diferente en J. de Romilly, *op. cit.*, págs. 82 ss., quien habla, a propósito de Antifonte, de actitud humanitaria y de reluctancia a seguir las leyes de la naturaleza.

te[38]. En consecuencia un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos[39], su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias[40]. Los preceptos legales son

---

[38] KERFERD (*The Sophistic Movement,* págs. 115 ss.) lleva, en mi opinión, razón cuando considera esta afirmación no como el punto de vista de Antifonte, sino como el planteamiento de la cuestión que se propone investigar: para el hombre de la calle la justicia consiste en no transgredir las leyes y costumbres *(nómima)* de la ciudad. Inmediatamente Antifonte descubre una contradicción entre esta exigencia de las leyes y aquellas otras que la naturaleza requiere. La oposición *nómos/phýsis* se había convertido, a lo largo del siglo v, en un lugar común, susceptible de interpretaciones diferentes. La posición de Antifonte parece sustentarse en una concepción metafísica y en una actitud práctica. La naturaleza, de un lado, que es independiente de la voluntad humana, se caracteriza por una espontaneidad funcional más que por una unión mecánica de los elementos que la componen, sin que ello signifique que no haya regularidad en los fenómenos físicos. De hecho la naturaleza reacciona siempre que se la violenta. La ley, por el contrario, pertenece al orden de la *dóxa*, de la opinión, de lo convencional. En consecuencia hay sanciones naturales, que se producen en cualquier estado o condición, y sanciones legales, que no tienen lugar, si el acto de transgresión permanece secreto. *Vid.* L. GERNET, *Antiphon. Discours*, págs. 172 ss.

[39] Esta doctrina de que no hay nada de vergonzoso en transgredir las leyes, a condición de que nadie se aperciba de ello, encuentra ecos en otros autores: CRITIAS, frag. 25, 9 ss.; JENOFONTE, *Recuerdos de Sócr.* IV 4, 21; PLATÓN, *República* II 359e ss., 365c ss.; *Rep. Aten.* 2, 10; EURÍPIDES, *Hipólito* 465.

[40] Si el hombre intenta violentar la naturaleza, sufre daño por ello, tanto si lo hace pública como privadamente o en secreto. Para una crítica a las consecuencias de esta doctrina *vid.* TUCÍDIDES, III 84. La consideración que subyace a esta doctrina ética es la de una particular aplicación de la doctrina naturaleza/convención. Lo que es útil al hombre promueve la vida; la muerte, en cambio, todo aquello que resulta nocivo a la vida humana. Esta doctrina pudo estar influenciada por Hipias (cf. PLATÓN, *Protágoras* 337c-d). Lo útil y lo nocivo son posibilidades que existen en la

fruto de la convención[41], no nacen por sí mismos; sí lo hacen, por contra, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención.

Col. II (34-36 H.)

Por tanto, al transgredir las normas legales, en la medida en que lo hace sin conocimiento de aquellos que las han convenido[42], está libre de toda vergüenza y castigo; si se le

naturaleza y el hombre debe elegir entre ambas. La moral que Antifonte propone, elegir siempre lo que satisface los deseos e instintos personales, provocó la protesta de Sócrates (JENOFONTE, *Recuerdos de Sócr.* I 6, 10), que le acusaba de buscar la felicidad sólo en la molicie y el lujo *(tryphé, polytéleia)*. Para Antifonte «naturaleza» se identifica con «verdad», en el sentido de que lo verdadero es lo que no está contaminado por el arte humana. Cada ley humana violenta el estado natural. Incluso en la justicia que las leyes de la ciudad definen hay un añadido (*epítheta*, otros conjeturan *xýntheta* «convencionales») a las leyes de la naturaleza, que son las únicas realmente necesarias. Para otros ejemplos de la oposición «añadido»/«necesario», *vid.* P. GEIGENMÜLLER, *Quaestiones Dionysianae*, Diss. Leipzig, 1908, págs. 11 ss. Esta moral se encuentra también en contradicción con la que Protágoras proponía, cuando admitía como parte de la «naturaleza» y como condición para su mantenimiento y conservación, las ideas de *dikē* y *aidôs*, ambas de origen divino. Como ejemplo de la arbitrariedad de la ley, Antifonte hace referencia a la igualdad esencial de todos los hombres, grandes o pequeños, griegos o bárbaros. Cf. para esta idea Isócrates, Eratóstenes (en ESTRABÓN, 66c), Alcidamante (en *escolio a* ARISTÓTELES, *Retórica* I 13, 1373b 18), que la hizo extensiva incluso a los esclavos. *Vid.* KERFERD, «The moral and political doctrines of Antiphon the Sophist. A Reconsideration», *Proc. Camb. Philol. Soc.* 184 (1956-57), 26-29.

[41] *Vid.* notas 42, 43 y 44.

[42] La teoría clásica del contrato social sostenía que las sociedades humanas descansan sobre un acuerdo implícito —no histórico— o bien sobre un acuerdo real e histórico, que permite establecer una comunidad humana organizada. Si, con anterioridad al contrato no existen obligaciones sociales, éste es la fuente de la que se deducen todos los derechos y deberes de los ciudadanos. Otra versión de la teoría supone que, con independencia del contrato, que es el que obliga a obedecer al poder civil,

descubre, empero, no. Por el contrario, si, en contra de toda probabilidad, se violenta algún principio que es connatural a la naturaleza misma, aun cuando escape al conocimiento de la humanidad entera, no por ello el mal es menor, ni sería mayor en el caso de que todos los hombres fueran testigos. Porque el daño resultante no lo determina la opinión, sino la verdad.

Un análisis tal está justificado por el hecho de que la mayor parte de los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza[43]. Así, por ejemplo, en el dominio de la vista está codificado por la ley

Col. III (67-99 H.).

lo que los ojos deben y no deben de ver; a propósito de los oídos, lo que éstos deben y no deben de oír; de la lengua, lo que debe y no debe decir; de las manos, lo que deben y no deben de hacer; de los pies, los lugares a donde deben y no deben dirigirse; del espíritu, los objetos que de-

---

existen derechos y obligaciones que emanan de los dioses o de la naturaleza. La esencia de la teoría reside en el hecho de que las obligaciones políticas brotan de un acuerdo contractual real o implícito. La doctrina del contrato social de Antifonte, como fuente de legitimidad de la ley *(homologothénta)*, parece estar en línea con la teoría clásica, según la cual la ley es una *synthḗkē*, un acuerdo entre ciudadanos, garante de los derechos recíprocos. Cf., en contra, la idea de Sócrates *(Critón)* de que la obediencia a las leyes se fundamenta en un pacto unilateral entre el ciudadano y el estado. *Vid.* CH. H. KAHN, «The Origins of Social Contract Theory in the fifth Century b. C.», en *The Sophists and their Legacy*, ed. KERFERD, págs. 92-108.

[43] Queda planteada así la cuestión de si, excepcionalmente, algunas leyes pueden también ayudar a la naturaleza. GUTHRIE (*Historia de la filosofía griega*, III, pág. 118) habla de que, según el sofista, una moralidad basada en la ley y en la costumbre es contraria a la naturaleza y debe preferirse el modo de la naturaleza. Qué entendía Antifonte por el modo de la naturaleza no está, sin embargo, explícito en lo que tenemos de sus escritos. *Vid.* KERFERD, *The Sophistic Movement*, pág. 116.

be y los que no debe desear. Pues bien, en nada son más afines ni más próximos a la naturaleza aquellos fines de los que las leyes apartan a los hombres, que aquellos otros hacia los que los encaminan. El vivir y el morir sí son naturales y el vivir les viene a los hombres de aquello que les resulta útil; el morir, en cambio, de lo que no les es

Col. IV (100-131 H.)

útil. Ahora bien, lo útil, tal como está fijado por las leyes, es una cadena impuesta a la naturaleza; lo útil que la naturaleza fija es, en cambio, libre. En consecuencia, lo que produce dolor, en justa razón, no es más conveniente a la naturaleza que lo que produce placer. Por tanto, lo que produce dolor no puede resultar más útil que lo que aporta placer. Porque lo verdaderamente útil no debe producir daño, sino resultar provechoso. Ahora bien, lo que es útil a la naturaleza... y todos los que...

Col. V (132-164 H.)

... Todos los que se defienden de un daño recibido y no son los primeros en infligirlo, y todos los que son benéficos con sus padres, aunque éstos sean malos con ellos, y los que conceden a sus adversarios el beneficio del juramento, sin que ellos se sirvan de él. De todo lo dicho se podrían encontrar muchos ejemplos que son opuestos a la naturaleza. Entre ellos el de soportar un gran sufrimiento, cuando es posible sufrir menos, o el de aceptar una desventaja, cuando podría evitársela. Pues bien, si las leyes pudieran prestar algún socorro a quienes hacen tales concesiones, y a quienes no las hacen, les causaran un perjuicio,

Col. VI (165-197 H.)

no dejaría de ser beneficiosa la obediencia a las leyes. Por el contrario, parece evidente que el derecho que emana de la ley no es suficiente para llevar socorro a los que hacen

tales concesiones[44]. El derecho permite primeramente a la víctima ser víctima y al ofensor, ser ofensor y en ningún momento interviene para impedir que víctima y ofensor lo sean realmente. Y cuando se plantea la cuestión de la reparación, no es más propicio para la víctima que para el ofensor... Y, por otro lado, se le deja al ofensor la posibilidad de negar...

Col. VII (198-231 H.)

<Y particularmente grave> es <esta condición>: que toda la fuerza de persuasión propia de la acusación, que es inherente al acusador, <se manifieste en medida igual> tanto por la ofensa, cuanto por el culpable...[45].

Fragmento B

Col. I (232-266 H.)

.... (Los que son de padres ilustres)

---

[44] La reflexión de Antifonte sobre la ley se basa en un hedonismo utilitario, por un lado, y en una aplicación de la doctrina *nómos/phýsis* por otro. Desde un punto de vista teórico la ley es objetable por cuanto: a) quien escapa a su castigo, permanece inmune, a diferencia de quien transgrede las leyes de la naturaleza; b) gran parte de las disposiciones legales atentan contra la naturaleza; c) la naturaleza reconoce como bien lo que agrada y produce placer y como mal lo que resulta nocivo o desagradable; d) la ley podría ser estimada, si pudiera llevar socorro adecuado a quienes acuden a ella, poniendo al culpable en una situación peor a la del ofendido; e) la ley no basta para impedir que el mal se cumpla; f) los medios jurídicos que se ponen al servicio del culpable pueden ser utilizados por éste de forma ventajosa para él. Y, sin embargo, tras esta crítica radical a la ley positiva ¿cómo interpretar la afirmación de la igualdad esencial de todos los hombres? Para el Calicles del *Gorgias* platónico, el reconocimiento de la superioridad de las leyes naturales no implicaba un elemento igualador, sino al contrario era el fundamento teórico de la doctrina del derecho del más fuerte. La igualdad, en cambio, que Antifonte parece defender, sugiere que el sofista interpretaba la ley de la naturaleza, a la manera de Hipias, en un sentido humanitario y sentimental. *Vid.* BIGNONE, *op. cit.*, págs. 61 ss.

[45] Toda esta sección está muy dañada. Seguimos la reconstrucción de Diels hecha *exempli gratia*.

Col. II (266-299 H.)

los respetamos y honramos; en cambio, a los que descienden de una casa humilde ni los respetamos ni los honramos. En este aspecto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros[46]. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias a todos los hombres...

Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices y comemos <todos con las manos...>

Fragmento II *Oxyrh. Pap.* XV 120 (*Pap.* 1797)

Col. I

... puesto que lo justo es considerado digno de estima, justo y no menos útil, en ningún sentido, para la actividad humana, se considera el dar testimonio recíproco de la ver-

---

[46] Kerferd (*The Sophistic Movement*, pág. 158) ha llamado la atención sobre el extraño argumento del pasaje. De un lado Antifonte afirma que conceder demasiada importancia al nacimiento es comportarse como un bárbaro y, de otro, niega la existencia de diferencias entre griegos y bárbaros. Para situar el argumento en un contexto cultural más amplio, lo pone en relación con el tratado hipocrático *De Aër.* cap. 12, en donde, se caracteriza a asiáticos y griegos con cualidades opuestas (lujuriosos, muelles frente a valientes, industriosos, activos), que, al depender del medio físico, no suponen naturalezas esencialmente diferentes; si un griego naciera y se criara en Asia, adquiriría las cualidades de los asiáticos. Otra interpretación en Guthrie (*Historia de la filosofía griega*, III, pág. 156), que interpreta el pasaje como que «todos estamos igualmente preparados por naturaleza para ser griegos o bárbaros». En todo caso, frente a Protágoras, que consideraba el estado de naturaleza como de salvajismo y barbarie, expresión de la *bellum omnium contra omnes*, Antifonte subraya el valor igualador de la naturaleza, apreciando probablemente, llevado de una especie de simpatía romántica, los elementos humanitarios de los pueblos bárbaros.

dad. Ahora bien, quien tal haga no será justo, si realmente es justo el no cometer injusticia contra nadie, sin haber sufrido personalmente una injusticia[47]. Porque es obligado que quien da testimonio, aunque éste sea verdadero, cometa, sin embargo, injusticia, en cierto modo, contra otro y, al mismo tiempo, que él mismo pueda ser objeto de injusticia en el futuro por su declaración, en cuanto que por causa del testimonio presentado por él, el inculpado por dicho testimonio es condenado y pierde su hacienda o su vida por causa de alguien a quien no ha injuriado. En este sentido, pues, comete injusticia contra el inculpado por su testimonio, en cuanto perjudica a quien no lo ha perjudicado, mientras que, por otro lado, él mismo se hace víctima de la injusticia del inculpado por su testimonio, por cuanto es objeto de su odio

Col. II

aun cuando haya testimoniado la verdad. Y no solamente por su odio, sino también por el hecho de que debe duran-

---

[47] Antifonte parte de una cierta definición de justicia, «no cometer injusticia contra nadie, si no se sufre ninguna injusticia» *(mè adikeîn mēdéna mè adikoúmenon autón),* para refutarla seguidamente. La tesis efectivamente comporta un cierto grado de incoherencia, ya que la justicia, así entendida, permite que el ofendido *(adikoúmenon)* se convierta en ofensor *(adikeîsthai)*. Antifonte hace una corrección a esa formulación de la justicia: «no cometer injusticia ni ser objeto de ella» *(mēdèn adikeîn mēdè autòn adikeîsthai)*, introduciendo así un principio utilitario, tendente a evitar los odios y enemistades entre los hombres, sentimientos que se oponen a los de concordia y amistad, que él considera fundamentos de la justicia. Para esta identificación de justicia y concordia cf. PLATÓN, *Clitofonte* 409-410 y BIGNONE, *op. cit.*, pág. 79. El propio BIGNONE (*op. cit.*, págs. 99 ss.) hace notar que la doctrina de «no cometer injusticia, si no se sufre injusticia» no encuentra paralelos en las doctrinas filosóficas contemporáneas; el más próximo es la doctrina tradicional de «causar daño a los enemigos y beneficios a los amigos» *(toùs mèn ekhthroùs bláptein, toùs dè phílous eû poieîn)*. (Cf. PLATÓN, *Clitofonte* 410a, *Critón* 49a-c, *Rep.* 334b ss.; JENOFONTE, *Recuerdos de Sócr.* II 6, 35; III 9, 8).

te toda su vida guardarse de aquel contra el que prestó testimonio. Ya que tiene en él un enemigo tal que dirá y hará cuanto pueda hacerle daño. Ciertamente estas injusticias, las que él sufre y las que él comete, no parecen ser pequeñas. Por tanto no es posible que sea justo el dar testimonio verdadero y el no cometer ni sufrir injusticia, ya que es forzoso que sea justa una de las dos posibilidades o que las dos sean injustas. Y también parece evidente que procesar, juzgar y arbitrar, no importa el modo en que se lleven a término, son acciones injustas. Ya que lo que a unos beneficia, daña a otros. Y en este sentido, los que resultan beneficiados no sufren injusticia, quienes reciben un daño, en cambio, son objeto de ella...

**Fragmento* III *Pap. Oxyrh.* III 414

Fragmento a Col. I

¿... o considerarla (¿la música?) nociva para el hombre? Mientras se es joven no se debería en modo alguno ocuparse de algo de tal naturaleza. En cuanto a los poetas voy a exponer la opinión que me merecen. Porque he oído ya a muchos decir que es útil frecuentar los poemas que los antiguos nos han legado. Y efectivamente una utilidad es...

Col. II

...[Homero habla] de lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, los asuntos divinos y la suerte en el Hades, del nacimiento de los hombres y de los lamentos fúnebres. Es, por tanto, natural a todos los hombres imitar precisamente aquello...

Fragmento b Col. III

... a quien no sabe previamente nada sobre los hombres de otro tiempo, le [conviene] oír al poeta. Y también creo que un poeta podría mejorar su arte gracias a otro poeta.

Col. IV

(Está demasiado mutilada. Apenas se leen unas pocas letras del margen derecho).

SOBRE LA CONCORDIA[48]

44a FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* I 15, 4

De sus discursos muchos son forenses. En ellos hay habilidad oratoria y todo el ornato que se deriva del domi-

---

[48] La idea de concordia se había difundido a lo largo del siglo v, si bien, por lo general, expresaba el anhelo de unión de los griegos frente a los bárbaros. Paulatinamente la idea se fue politizando para designar «un tipo de consenso político basado en la concordia de todos los ciudadanos en lo referente a pautas de vida» (KERFERD, *The Sophistic Movement*, pág. 149). El concepto, presente ya en ESQUILO (*Euménides* 984 ss.) y en Tales (HERÓDOTO, I 170), se hizo preceptivo en algunas ciudades, especialmente del área jonia, donde los ciudadanos debían de prestar juramento de concordia frente a los persas (*vid.* JENOFONTE, *Recuerdos de Sócr.* IV 4). Gorgias había lanzado la idea en su discurso *Olímpico*. Para una historia del concepto *vid.* E. SKARD, *Zwei religiös-politische Begriffe. Euergetes. Concordia*, Oslo, 1932. El estudio clásico sobre Antifonte es de J. JACOBY, *De Antiphontis sophista perì homonoías*, Diss., Berlín, 1908. La idea fue desarrollada y transferida por la filosofía a la esfera interior del hombre (cf. JÁMBLICO, en ESTOBEO II 33, 15, pág. 257, 4 W.). Desde el siglo III fue hipostasiada y tenemos noticias de la erección de templos a Concordia. Antifonte parece haber sido el primero en escribir un tratado sobre la cuestión. De los restos que nos han llegado no es posible reconstruir ni la estructura ni el contenido exacto de la obra, que debía de contener una serie de máximas y consideraciones sobre la vida del hombre en sus diferentes aspectos: educación, matrimonio, amistad, obligaciones mutuas, relaciones sociales, uso de la riqueza, etc. Su visión de la vida humana, en la que todo parece ser pequeño, débil, de corta duración, lleno de graves perturbaciones, debía de ser claramente pesimista. Algún indicio, sin embargo, sugiere que el sofista pretendía paliar la tristeza de la vida humana con una llamada al *carpe diem*. La concordia, pues, sería una manera de buscar, en colaboración con los semejantes, un alivio de los aspectos negativos de la vida (*vid.* ALTWEGG, *op. cit.*, págs. 55 ss.).

nio del arte. Otros son sofísticos, pero el más sofístico de todos es *Sobre la concordia*, en el que se encuentran sentencias brillantes y filosóficas, un estilo austero sobre el que brotan las flores de las palabras poéticas y amplias exposiciones semejantes a llanuras uniformes.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* IV 4, 16 [cf. 86 A 14]

Ciertamente la concordia parece ser un bien sumo para las ciudades y frecuentemente en ellas los consejos de los ancianos así como los hombres ilustres exhortan a los ciudadanos a la concordia. En todas las regiones de Grecia existe una ley por la que los ciudadanos se comprometen por juramento a ser concordes y en todas partes prestan dicho juramento. Y yo creo que ello sucede no para que los ciudadanos coincidan en premiar a los mismos coros, ni en alabar a los mismos flautistas ni en seleccionar a los mismos poetas ni en deleitarse con los mismos placeres, sino para obedecer a las leyes[49]. Porque si los ciudadanos permanecen fieles a ellas, las ciudades acaban siendo muy fuertes y feli-

---

[49] Es evidente que la actitud práctica de Antifonte ante las leyes no respondía a sus posturas teóricas defendidas en el *Sobre la verdad*. En este pasaje como en otros del *Sobre la concordia* y quizás del *Político*, Antifonte se sitúa en una posición intermedia entre Hipias y Calicles. Sin aceptar las excepciones de origen divino a las leyes universales que la naturaleza impone (Hipias en JENOFONTE, *Recuerdos de Sócr.* IV 4, 19), no parece admitir tampoco la oposición radical entre el derecho del más fuerte y el derecho de la naturaleza que Calicles propone como justificación de su doctrina del derecho del más fuerte. Antifonte parece haber mantenido una actitud práctica conservadora y ejercido, al tiempo, una crítica incisiva hacia las normas establecidas. Cf., por ejemplo, su declaración de la igualdad de todos los hombres, fruto de una reflexión abstracta y especulativa. L. GERNET, *Antiphon. Discours*, pág. 173 lo considera un moralista amable, que expresa con originalidad su experiencia de la vida. Todo parece indicar que Antifonte subrayaba en el *Sobre la concordia* la necesidad del vínculo social.

ces. Sin concordia, en cambio, ni una ciudad podría bien ser gobernada ni una casa bien administrada.

Para el título cf. JÁMBLICO, *Ep. Sobre la concordia* (ESTOBEO, II 33, 15).

La concordia, tal como pretende indicar su propio nombre, comprende en sí coincidencia, comunidad y unificación de un modo de pensar semejante. A partir de este significado se extiende a ciudades y casas, a todas las reuniones públicas y privadas, a todas las estirpes y parentescos, las públicas y las privadas igualmente. Contiene también, por otro lado, el acuerdo íntimo de cada cual consigo mismo. Porque, en efecto, cuando uno está gobernado por un solo sentimiento y una única manera de pensar, se encuentra concorde consigo mismo, en tanto que si mantiene pareceres opuestos respecto a sí mismo y sus reflexiones son dispares, sufre de íntimo desacuerdo. Y el que persevera en el mismo plan siempre, está lleno de sentimientos acordes. El que es inconstante, en cambio, en sus reflexiones y en cada momento se deja arrastrar por una opinión diferente, es inseguro y enemigo de sí mismo. Cf. DEMÓCRITO, 68 B 250. 255. ISÓCRATES, 7, 31-35 [= C 2], PLATÓN, *Clitofonte* 409e ss., ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* IX 1155a 22.

45 [117 B., 95 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. Skiápodes*

Esciápodos: Antifonte en la obra *Sobre la concordia*. Es un pueblo libio[50].

[50] Pueblo naturalmente fabuloso, dotado de unos pies tan grandes que un hombre podría cobijarse bajo su sombra. Cf. HECATEO, frag. 265 Müller = *FGH* I 17.

46 [116 B., 94 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. Makroképhaloi*

Macrocéfalos[51]: Antifonte en la obra *Sobre la concordia*. Existe un pueblo de este nombre.

47 [118 B., 96 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. hypò gên oikoûntes*

«Que viven bajo la tierra»: [Antifonte en la obra *De la concordia*] podría referirse a aquellos que Escílace[52] en el *Periplo* [*FGH* 709 F 6] llama trogloditas y a los que son llamados por Hesíodo en el libro tercero del *Catálogo* [frag. 60 Rz. 2] catudeos.

48 [108 B., 86 S.] Focio, *Léxico, s. v. theeidéstaton*

«Muy semejante a Dios»: que tiene aspecto de Dios. Antifonte en la obra *Sobre la concordia* dijo así: «el hombre, que afirma ser, de entre todos los animales, el más semejante a Dios».

49 [131 B., 130 S.] Estobeo, *Florilegio* IV 22, II 66 [cf. III 6, 45]

De Antifonte. ¡Adelante, pues! Progrese la vida hacia una nueva edad y concíbase el deseo de boda y de esposa. Ese día, esa noche es el comienzo de una suerte nueva, de un nuevo destino. En tal sentido, un duro certamen es la boda para el hombre. Ya que si la mujer no resulta ser adecuada, ¿qué actitud adoptar ante la desgracia? Penoso es el divorcio, penoso convertir en enemigos a los parientes, que

[51] Pueblo que practicaba la deformación craneal. De una práctica semejante nos da cuenta el autor del tratado hipocrático *De Aer.* cap. 14.

[52] Geógrafo del siglo vi a. C., que realizó un viaje, por orden de Dario I, fruto del cual fue su *Periplo*. Cf. Heródoto, IV 44. Sobre la autenticidad de la obra *vid.*, sin embargo, A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, pág. 246.

comparten tus sentimientos, tus aspiraciones, a los que has estimado dignos de ti y así has sido estimado por ellos. Pero duro es poseer una propiedad tan odiosa, desposar dolores cuando se creía adquirir placeres. ¡Veamos, sin embargo! No enumeremos sólo los aspectos desfavorables. Descríbanse los aspectos más ventajosos. Por ejemplo, ¿qué puede ser más agradable para un hombre que una esposa que responda a su deseo? ¿Qué más dulce, especialmente si se es joven? Sin embargo, incluso en esas mismas circunstancias, en las que se da el placer, reside próximo también lo que provoca dolor. Los placeres, efectivamente, no se ponen en camino ellos solos, sino que suelen acompañarlos dolores y fatigas. Prueba de ello es que las victorias de Olimpia y las píticas y los certámenes de ese género al igual que las satisfacciones del saber y todos los placeres suelen tener origen en grandes sufrimientos. Por ello, honores, trofeos, placeres engañosos que el dios suele conceder a los hombres, impelen a las necesidades de pesados trabajos y sudores. Así pues, si me tocase otra persona análoga al que ya soy por mí mismo, no podría vivir, habida cuenta de las muchas preocupaciones que ya ahora me procuro por la salud de mi cuerpo, por el acopio de todo lo necesario para la vida cotidiana, por mi fama, por mi prudencia, mi buen nombre y mi reputación. ¿Qué sería de mí, pues, si me tocase otro cuerpo análogo, del que hubiera de ocuparme por igual? ¿No es, pues, evidente que una esposa a un hombre, aun en el caso de que responda a su deseo, procura no menos placeres y dolores que los que él a sí mismo, por la salud de dos personas, por el acopio de lo necesario para la vida, por la prudencia y el buen nombre? ¡Adelante! ¡Nazcan también hijos! Ya toda la existencia está llena de preocupaciones y el alegre ímpetu de la juventud abandona el ánimo y la persona no es ya la misma.

50 [133 B., 132 S.] Estobeo, *Florilegio* IV 34, 63

De Antifonte. El vivir se asemeja a una efímera vigilia y la duración de la vida a un solo día, por decirlo así, en el que, tras haber levantado los ojos hacia la luz, cedemos el puesto a los que nos suceden.

51 [132 B., 131 S.] Estobeo, *Florilegio* IV 34, 56

De Antifonte. La vida, toda ella, puede ser objeto de fáciles acusaciones de un modo extraordinario, oh beato: nada tiene de prodigioso ni de grande ni de augusto, sino que todo en ella es mezquino, débil, efímero y va mezclado con grandes congojas.

52 [106 B., 84 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. anathésthai*

«Volver a colocar»: Antifonte *Sobre la concordia*: «En la vida no es posible, como si de un dado se tratara, intentar una nueva jugada» (*«no es posible volver a colocar la vida como a una ficha»), en lugar de volver a vivir desde el comienzo, como arrepentimiento por la anterior vida. La expresión procede de una metáfora del juego de las damas.

53 [126 B., S.] Estobeo, *Florilegio* III 10, 39

Los que trabajan, ahorran, soportan penalidades y acumulan riqueza, experimentan placeres que bien pueden ser imaginados. Sin embargo, cuando deben sustraer de sus riquezas y hacer uso de ellas experimentan un dolor como si las arrancaran de sus propias carnes.

53a [127 B., S.] Estobeo, *Florilegio* III 16, 20

De Antifonte. Hay algunos que no viven la vida presente, sino que andan preparándose con gran diligencia como si se dispusieran a vivir otra vida, no la presente. Mientras tanto el tiempo, descuidado, se va.

54 [128 B., S.] Estobeo, *Florilegio* 16, 30 [cf. IV 40, 19]

De Antifonte. Hay una fábula que cuenta que un hombre, viendo que otro amasaba una gran fortuna, le pedía que le prestara dinero a interés. Éste, sin embargo, no se mostró dispuesto a ello, pues era de natural desconfiado y nada proclive a ayudar a nadie. Cogió, pues, su dinero y lo depositó en un lugar de donde alguien, que había tenido noticias de esta operación, se lo llevó. Tiempo después, el que había escondido el dinero fue al lugar y no podía encontrarlo. Sumamente dolido, en consecuencia, por la desgracia, entre otras razones porque no había dado el dinero a quien se lo solicitaba, con lo que lo habría conservado y le habría producido otro suplementario, encontrándose con el que en aquella ocasión le había pedido el préstamo, estuvo lamentándose de su desgracia, admitiendo que se había equivocado y que ahora se arrepentía de no haberle hecho el favor, mostrándose descortés con él, ya que había perdido todo el dinero. El otro, por su parte, lo animaba a no preocuparse y a que, colocando una piedra en el mismo lugar, creyera que poseía el dinero y que no lo había perdido. «Ya que mientras lo tuviste no hiciste ningún uso, en modo alguno, de él, no pienses, por tanto, ahora que has sido privado de nada». Por tanto, si uno no hace ni hará uso de algún bien, tanto si lo posee como si no lo posee, el daño no será mayor ni menor. Al hombre al que la divinidad no quiere conceder en absoluto bienes, si le ha ofrecido riqueza de dinero, pero lo ha hecho pobre de sabiduría, con privarlo de este segundo bien, lo despoja de ambos bienes. Cf. Esopo, *Fábulas* 412, 412b H.

55 [110 B., 88 S.] Focio, *Léxico, s. v. hína*

«para» en el sentido de «en donde». Antifonte en la obra *Sobre la concordia*: «vacilar en donde de nada sirve vacilar».

56 [139 B., 138 S.] Suda, *s. v. oknô*

«vacilo»: ... también los oradores utilizaron el vocablo para designar no la cobardía ni la indiferencia, sino el temor y el temer. Antifonte: el cobarde, cuando el peligro está lejos y por venir, se muestra siempre osado de lengua y dispuesto a la acción. Cuando llega la hora de ésta, sin embargo, entonces vacila.

57 [125 B., S.] Estobeo, *Florilegio* III 8, 18

De Antifonte: «La enfermedad es una fiesta para los cobardes»; gracias a ella no se enfrentan a la acción.

58 [129 B., S.] Estobeo, *Florilegio* III 20, 66

De Antifonte. El que tiene el propósito de hacer daño a su prójimo, pero cuando se dispone a ello tiene miedo de que, si fracasa en su propósito, se deriven del fracaso consecuencias no queridas, es más prudente. Pues, mientras tiene miedo, demora la acción. Y mientras la demora, con frecuencia, sucede que el tiempo, que entretanto transcurre, le aparta de sus propósitos. En un hecho ya sucedido ello no es posible; en la demora, en cambio, es posible que ello suceda. Por el contrario, quien cree que podrá hacer daño a su prójimo y no sufrir daño por ello, no es prudente. La esperanza no es un bien en cualquier circunstancia. En efecto, esperanzas de esa naturaleza han precipitado a muchos a desgracias sin remedio, y el daño que creían poder infligir a su prójimo, al final resultó que lo sufrieron en sus propias personas. Ningún otro podría juzgar con mayor corrección la prudencia de un hombre que quien se acoraza contra los placeres inmediatos de la pasión y tiene el poder para dominarse y vencerse a sí mismo. Quien, por el contrario, quiere satisfacer de inmediato la pasión, prefiere lo peor a lo mejor.

59 [130B., 124 S.] Estobeo, *Florilegio* III 5, 57

De Antifonte. Quien no ha deseado ni tenido contacto con lo feo o lo malo, no es prudente. Ya que no hay en ello vicio alguno, al que haya podido sobreponerse, para mostrarse equilibrado[53].

60 [134 B., 133 S.] Estobeo, *Florilegio* II, 31, 39, p. 208, 13 W.

De Antifonte. Entre los más importantes negocios humanos se encuentra, en mi opinión, la educación. En efecto, cuando alguien emprende correctamente el comienzo de una actividad cualquiera, es lógico que el fin de ella sea también correcto. Al igual que, según sea la simiente que se siembre en la tierra arada, así serán también los frutos que de ella hay que esperar. Así, cuando en una persona joven se siembra una noble educación, ésta vive y florece durante toda la vida y ni la lluvia ni la sequía la marchitan.

61 [135 B., 134 S.] Estobeo, *Florilegio* II 31, 40 W.

Del mismo. Ninguna cosa es peor para los hombres que la ausencia de autoridad[54]. Conscientes de ello, los antepa-

[53] Bignone, *op. cit.*, págs. 72 ss. ha creído ver en este pasaje indicios de una formulación positiva de la conciencia moral, con puntos de contacto con Demócrito (frag. A 166 D. K.). Según su interpretación, lo que importa no es el acto material, sino que el ánimo de quien obra sea moralmente noble. Lo que cuenta, en suma, es la disposición moral interna, el carácter de nuestra voluntad. Ello supone una doctrina autónoma de lo justo, semejante a la de Protágoras, y la determinación de una voluntad moral, nacida del contraste de tendencias e impulsos internos y contrapuestos.

[54] La anarquía (falta de autoridad o de poder) es un concepto distinto al de anomía (falta de leyes), ya que el poder *(arkhé)* puede ser también ilegal. En este sentido, es probable un influjo de Protágoras que también habló de la educación como una «violencia ejercida contra la naturaleza» (*biázesthai parà phýsin* cf. Platón, *Protágoras* 337d). No hay vestigios,

sados acostumbraban a los niños desde su primera edad a ser mandados y a hacer lo que se les ordenaba, a fin de que, llegados a la edad adulta, no se vieran turbados al afrontar un gran cambio en sus vidas.

62 [0] Estobeo, *Florilegio* II 31, 41 W.

Forzoso es que el carácter de uno se vuelva semejante a la persona con quien se comparte la mayor parte del día.

63 [107 B., 85 S.] Harpocración, *Léxico, s. v. diáthesis*

«Disposición»: ... en lugar de «administración» [*dioíkēsis*] el mismo Antifonte en la obra *Sobre la concordia*: «sino que, conocedores de la disposición <del universo>, oyen <la ley de la armonía>.

64 [135 a B] *Exc. Vindob.* 44 [Estobeo, *Florilegio* IV 293, 17 Meineke; cf. H. Schenkl, *Floril. duo* n. 62 (Viena 1888, p. 11)]

Antifonte. Las amistades recientes son necesarias, pero más necesarias aún las antiguas.

65 [109 B., 87 S.] Suda, *s. v. thōpeía*

«Adulación». Antifonte en la obra *Sobre la concordia*: «Muchos ignoran a los amigos que tienen y se rodean, en

---

sin embargo, de que Antifonte aceptara la vinculación del orden natural de la sociedad humana a poderes como *díkē* y *aidṓs*, de origen divino. La idea, en Antifonte, supone una construcción racional de la concordia, de cuya necesidad el hombre debe ser convencido no por la obligación que impone la ley, sino por una aceptación racional de la misma (cf. Demócrito, frag. 181 D.). Si la interpretación es correcta, no hay contradicción entre la hostilidad a la ley manifiesta en *Sobre la verdad* y la concepción de fondo del *Sobre la concordia*.

cambio, de aduladores de sus riquezas y parásitos de su fortuna».

66 [136 B., 135 S.] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Miscelánea* VI 19, II 438, 9 St.

El orador [Antifonte] dice: «El cuidado de los ancianos se asemeja al cuidado de los niños».

67 [111 B., 89 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. atheṓrētos*

«Que no ha contemplado»: en lugar de «que no ve» [*athéatos*]: en Antifonte en la obra *Sobre la concordia.*

67a HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. andreía*

«Virilidad»: la edad viril. Antifonte en la obra *Sobre la concordia.*

68 [113 B., 91 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. aulizómenoi*

«Vivaqueando»: en lugar de «acostados». Antifonte *Sobre la concordia.*

69 [114 B., 92 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. balbís*

«Meta»: Antifonte *Sobre la concordia*: el principio. *Etymologicum Genuinum* «Meta»... y metas en lugar de «principios».

70 [115 B., 93 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. euēniṓtata*

«Muy obediente al freno». Antifonte en la obra *Sobre la concordia*. Obediente al freno: quien es dulce, temperado y no turbulento. La metáfora procede de los caballos.

71 [119 B., 97 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. phēlṓmata*

«Fraudes»: Antifonte en la obra *Sobre la concordia* en el sentido de «engaños». Efectivamente engañar es defraudar.

POLÍTICO[55]

72 [122 B., 81 S.] ANTIATICISTA, *Anécdotas*, ed. Bekker 78, 20

«Insubordinación» [*apeitharkhía*]: Antifonte en el *Político*.

73 [120 B., 79 S.] ATENEO, X 423a

Antifonte en el *Político* ha dicho «dilapidar» [*kataristân*] en el sentido siguiente: «cuando alguien ha dilapidado su propia hacienda o la de sus amigos».

74 [123 B., 82 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. eusýmbolos*

«De buen augurio»: en lugar de «que conjetura bien y con facilidad», es decir «hábil para conjeturar». Antifonte en el *Político*.

75 [124 B., 83 S.] HARPOCRACIÓN, *Léxico, s. v. hēmioliasmós*

«Sesquialteración»: Antifonte en el *Político* «duplicación y sesquialteración» en lugar de calcular el sesquiáltero.

76 [121 B., 80 S.] PRISCIANO, *Comentarios gramaticales* 18, 230

Ellos [los griegos, emplean] «despreocuparse, descuidar algo» [*katameleîn*]. Antifonte en el *Político*: no ser llamado

[55] No es posible reconstruir el contenido de la obra a partir de los breves fragmentos conservados. La elección del tema, como objeto de tratamiento literario, sugiere el deseo del autor de influir políticamente. Cf. la descripción que de Antifonte hace JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 6.

aficionado a la bebida y tener fama de desatender la política dominado por el vino.

77 [137 B., 144 S.] PLUTARCO, *Antonio* 28

Gastar y dilapidar en placeres el dinero más precioso, como dice Antifonte, es decir, el tiempo.

SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS[56]

78 [Sauppe *De Antiph.* Gott. 1867, p. 18] ARTEMIDORO, *Interpretación de los sueños* I 14, p. 109, 10 H.

---

[56] Hasta época imperial el tratado de Antifonte constituyó el libro clásico sobre el tema. Su influencia fue considerable en otras obras que se ocuparon de la cuestión, como la del estoico Crisipo o el tratado *Sobre adivinación* de Antípatro de Tarso. Antifonte trató de encontrar una explicación racional para los fenómenos oníricos. Probablemente se sirvió de algunas obras anteriores que habían tratado ya la cuestión desde una perspectiva ilustrada: quizás un tratado de Paníasis el joven. De hecho hay vestigios en HERÓDOTO (VII 6) de una técnica de interpretación de los sueños. Es, sin embargo, en el hipocrático *De Diaeta* (IV 86 ss. y VI 640 ss. L.) donde encontramos una clara distinción entre sueños premonitorios enviados por los dioses, que deben ser objeto de análisis por los «intérpretes de sueños» *(oneirokrítai)* y aquellos otros debidos a causas exclusivamente corporales de los que deben ocuparse los médicos. No deja de ser significativo que Prometeo, el héroe cultural, en el que los sofistas se reconocían, se apropiara de la gloria de haber inventado la técnica de interpretación de los sueños (ESQUILO, *Prometeo* 488). Antifonte probablemente se limitó a los sueños supuestamente enviados por los dioses. En oposición al viejo sistema de interpretación, el sofista propone una técnica, basada en principios racionales, reivindicando así para la inteligencia un terreno hasta entonces ocupado por la religión. CICERÓN (*De la adivinación* I 116) menciona la *artificiosa somniorum Antiphontis interpretatio*. En todo caso no debe olvidarse que Antifonte en materia de ciencia no dejó de ser un amateur, como reiteradas veces recuerda ARISTÓTELES (*Física* I, 185a 17; *Refutaciones sofísticas* II, 172a 2). Demócrito, a pesar de su racionalismo, admitía la adivinación basándose en el examen de los sueños y de las entrañas de las víctimas.

Sepia. Ésta es la única que beneficia también a los [peces] que tratan de escapar gracias a su tinta, sirviéndose de la cual muchas veces logra huir. De este sueño hace mención también Antifonte el ateniense.

79 [Cf. *op. cit.*, p. 17] Cicerón, *De la adivinación* I 20, 39

Crisipo en su tratado sobre los sueños [*SVF* II, p. 1199], con su recogida de sueños numerosos y de poco valor, obtiene el mismo resultado que Antípatro, ya que indaga aquellos que, explicados según la interpretación de Antifonte, dan buena prueba de la sagacidad del intérprete, pero habría sido conveniente recurrir a ejemplos más significativos. En este punto, se presenta aquella interpretación de los sue- 51, 116
ños hecha por Antifonte, profunda ciertamente, sin ser, sin embargo, natural, sino debida a una ciencia artificiosa, al igual que la de los oráculos y los vaticinios. En efecto, son intérpretes como los críticos lo son de los poetas.

80 [S. p. 17] Cicerón, *De la adivinación* II 70, 144

¿Las conjeturas de los intérpretes mismos no prueban acaso más su agudeza que el influjo y la correspondencia de la naturaleza? A un corredor que tenía intención de dirigirse a los juegos de Olimpia le pareció en sueños que era conducido en un carro tirado por una cuadriga. Muy de mañana fue al adivino, quien le dijo: «vencerás. Tal es el significado de la velocidad y el vigor de los caballos». Después fue también a consultar a Antifonte, quien, por el contrario, le dijo: «es necesario que seas vencido. ¿No comprendes que cuatro han conseguido correr delante de ti?». He aquí que otro corredor [de esta clase de sueños, de tales <interpretaciones> es rico el libro de Crisipo [*SVF* II, frag. 1206], al igual que el de Antípatro], pero vuelvo al corredor. Informó éste al intérprete que le había parecido en sueños que se

convertía en un águila, a lo que aquél dijo: «ya has vencido, pues ningún ave vuela con mayor ímpetu que aquélla». A este corredor igualmente Antifonte le dijo: «loco, ¿no ves que has sido vencido? Precisamente ese ave, puesto que persigue y da caza a las demás, es siempre la última».
145 *Una matrona, deseosa de tener un hijo, en la duda de si se encontraba encinta, informó al intérprete que había soñado que había sellado su feminidad. El intérprete negó que, puesto que estaba sellada, hubiera podido concebir. Pero Antifonte le aseguró que estaba embarazada, ya que no suele sellarse lo vacío. ¿Qué clase de ciencia es ésta del intérprete que busca una vía de salida con la agudeza de su ingenio? ¿Acaso los ejemplos citados por mí así como numerosísimos otros, recogidos por los estoicos, prueban otra cosa que la agudeza de los hombres, quienes, sobre la base de una semejanza, dirigen su interpretación unas veces en una dirección y, otras, en otra?

81 [8, p. 18] SÉNECA EL RETÓRICO, *Controversias* II 1, 33

Junio Otón... publicó cuatro libros sobre *Colorido de los discursos*, a los que nuestro Galión llamaba apropiadamente «libros de Antifonte»: tantos sueños hay en ellos.

81a MELAMPO, *De las vibraciones* 18, 19 [Diels, *Beitr. z. Zuckungsl.* I, *Abh. d. B. Ak.* 1907]

18 Si el ojo derecho se estremece, según Femónoe[57], los egipcios y Antifonte, decidirá la sumisión de los enemigos.
19 Pero también la llegada de forasteros. Mas, si se estremece el párpado superior del ojo derecho, significa en cualquier

[57] Hija de Apolo y primera pitonisa de Delfos, según quería la tradición. Cf. PLINIO, *Hist. nat.* X, 7; PAUSANIAS, X 5, 7.

caso ganancia y, según Antifonte, negocios y salud; para un esclavo, insidia y para una viuda, viaje.

***81b** Fulgencio, *Myth.* I 13

El laurel fue proclamado amigo de Apolo por la razón de que cuantos escribieron sobre la interpretación de los sueños, como Antifonte, Filócoro [*FHG* I, p. 417, frag. 203 = *FGH* 328F 179], Artemón y Serapión de Ascalona aseguran en sus tratados que si se coloca una hoja de laurel bajo la almohada de quien duerme, verá sueños veraces.

FRAGMENTOS DE ATRIBUCIÓN DISCUTIDA AL ORADOR O AL SOFISTA

82 [180 B., 184 S.] *Anécdotas*, *Antiaticista,* ed. Bekker 114, 28

«Ser satisfecho» [*telesthênai*]: el ser gastado. Antifonte.

83 [143 B., 146 S.] *Anécdotas*, *Léxico,* ed. Bekker VI, p. 345, 26

«Impotencia» [*adynamía*] dirás como Demóstenes e «imposibilidad» [*adynasía*] como Antifonte y Tucídides. [VII 8, 2; VIII 8, 4].

84 [147 B., 150 S.] *Anécdotas*, *Léxico,* ed. Bekker VI, p. 367, 31

«Consiguiente» [*akóloutha*] Antifonte: lo que es consecuente y acorde.

85 [150 B., 153 S.] *Anécdotas*, *Léxico,* ed. Bekker VI, p. 418, 6

«Impotente» [*apálamnon*]: «incapaz». Así Antifonte.

86 [152 B., 155 S.] *Anécdotas*, *Léxico,* ed. Bekker VI, p. 419, 18

«Desapareció» [*apegéneto*] en lugar de murió. Así Antifonte y Tucídides [II 34, 2 etc.].

87 [146 B., 149 S.] Harpocración, *Léxico s. v. akarê*

«Por un pelo»: en lugar de «por poco» o «por nada» en Antifonte.

88 [157 B., 161 S.] Harpocración, *Léxico s. v. básanos*

«piedra de toque»: Antifonte. Así se llama una piedra, con cuyo frote se comprueba la ley del oro.

89 [163 B., 166 S.] Harpocración, *Léxico s. v. dysánios*

«Gruñón»: Antifonte: el que se atormenta por cualquier cosa, aunque sea mezquina y despreciable.

90 [164 B., 167 S.] Harpocración, *Léxico s. v. eisphrêsein*

«Ir a introducir»: ir a conducir dentro, ir a acoger. Antifonte.

91 [165 B., 168 S.] Harpocración, *Léxico s. v. embrakheî*

«En breve»: en lugar de simplemente y en resumen. Antifonte.

92 [170 B., 174 S.] Moeris, *Léxico* 203, 2, ed. Bekker

«Obreros de la piedra» Tucídides [IV 69, 2 etc.], «talladores de piedra» [*lithokópous*] Antifonte.

93 [0] Filodemo, *De poem.* c. 187, 3 [V. H. 2 VI; Gomperz *Wien. Sitz. Ber.* 123, VI, 49]

Puesto que, a partir de cuanto se había previamente convenido, daba una visión de conjunto y la investigación

no resultaba completa de ese modo, como si fuese el caso de que no hubiésemos encontrado ningún argumento contra los otros sobre la familiarización del oído a las letras simples y compuestas, resulta patente la estupidez de todos cuantos han estimado que las mismas letras deleitan o molestan o bien producen diferentes significados, como sostuvo también uno de los autores antiguos, Antifonte, tanto si pretendía referirse al orador o al filósofo.

93a [0] Focio A, p. 66, 4 Reitz.

«Que no participa» [*akoinṓnētos*] Platón en el libro VI [768b] de *Las Leyes* y «sin participación». También Antifonte y Eurípides [*Andrómaca* 470].

93b [0] Focio A, p. 87, 25 Reitz.

«Sin necesidad de testigos» [*amartyrḗtōs*]: «sin testimonios». Así Antifonte. Suda. «Sin necesidad de testigos» en lugar de «sin testimonios». Así Antifanes *(sic)*.

94 [181 B., 185 S.] Focio, *Léxico s. v. tímion*

«Honrado» en lugar de «honorable». Así Antifonte.

95 [171 B., 175 S.] Pólux, I 34

«Días que siguen a la fiesta» [*methéortoi*] según Antifonte.

96 [176 B., 179 S.] Pólux, I 98

Llámese piloto... y, según Antifonte, «rector del timón» [*podokhôn*] o mejor, en mi opinión, «guía del timón».

97 [141 B.] Pólux, II 109

«Falta de elocuencia» [*aglōttían*] ha dicho Antifonte.

98 [149 B., 152 S.] PÓLUX, II 120
Antifonte: «Que contradicen» [*antilogoúmenoi*].

99 [151 B., 154 S.] PÓLUX, II 120
Antifonte: «Número redondo» [*apartilogía*] como también Heródoto [VII 29]. Contrariamente HARPOCRACIÓN «Número redondo», Lisias en el discurso *Contra Aresandro* [frag. 23 *O. A.* II 177] y Heródoto en lugar de «número exacto y total».

100 [172 B., 176 S.] PÓLUX, II 123
«Malhablado, maledicente» y, como dice Antifonte, «que habla con dulzura y moderado en sus palabras» [*hēdylógos kaì metriológos*].

101 [168 B., 171 S.] PÓLUX, II 228
Antifonte: «Reflexión» [*epinóēma*].

102 [145 B., 148 S.] PÓLUX, II 230
«Están descorazonados» [*athymoûsin*] como dice Antifonte.

103 [182 B., 143 S.] PÓLUX, III 113
«Hacer dinero» y, como dice Antifonte, «Amar el dinero» [*philokhrēmateîn*].

104 [142 B., 145 S.] PÓLUX, IV 9
Ausencia de ciencia, ignorancia, desconocimiento. Antifonte para este concepto emplea también «desinformación» [*agnōmosýnēn*].

105 [162 B.] PÓLUX, IV 9
«Sabio de apariencia» [*dokēsísophos*], según dijo Antifonte.

106 [178 B., 182 S.] PÓLUX, IV 167

«Proporción» [*symmetría*]: Antifonte... y «difícil de medir» [*dysmétrēton*]: Antifonte.

106a [142 B., 145 S.] PÓLUX, V 145

«Que desconoce». Antifonte dice también «inexperto» [*agnṓmōn*].

107 [155 B., 145 S.] PÓLUX, V 141

Y el comportamiento es insensibilidad, ingratitud, injusticia, descortesía y, como dice Antifonte, sustracción [*apostérēsis*] [de lo debido].

108 [175 B., 141 S.] PÓLUX, VI 163

Antifonte dijo también «partir errante con toda la familia» [*exalâsthai panoikesíai*].

109 [169 B., 173 S.] PÓLUX, VI 169

«Malévolo» [*kakónous*] como dijo Antifonte.

110 [167 B., 170 S.] PÓLUX, VI 183

Antifonte dijo «afán» [*epithýmēma*].

111 [153 B., 156 S.] PÓLUX, VIII 68

De quien se defiende [se puede decir] «se defendió», «fue absuelto» [*apelýthē*], como dijo Antifonte.

112 [166 B., 169 S.] PÓLUX, VIII 103

Y en las distribuciones de grano estaban presentes «registradores de grano» [*sítou epigrapheîs*], como dijo Antifonte.

113 [177 B., 180 S.] Pólux, IX 26
«Buscar el favor de los ciudadanos» [*politokopeîn*] en Antifonte.

114 [140 B., 140 S.] Lesbonacte, p. 180 Valck.
«Figura clazomenia», por ejemplo: «marcho con el certamen» en lugar de «al certamen» o «fue con la patria» en lugar de «a la patria». Así Antifonte.

115 [154 B.] Suda, *s. v. apókrinai* y *apókrisis*
«Responde»... y «respuesta»: la defensa. Así Lisias [frag. 305 *O. A.* II 214a 23] y Antifonte Cf. Harpocración, *s. v. apókrisis.*

116 [138 B., 136 S.] Suda, *s. v. apolakheîn*
Obtener un lote en suerte, Antifonte:... «Cada vez que los hombres querían repartirse en suerte la hacienda».

117 [183., 187 S.] Suda, *s. v. khrēmátōn*
«Riquezas»:... La palabra se emplea para una cosa, una persona o un discurso, como hace Antifonte.

118 Ateneo, XIV 650e
Antifonte (?) en *Las Geórgicas.*

*IMITACIONES

***1** Platón, *Leyes* 888d
—Clinias: Nuestro debate hasta ahora, extranjero, ha ido perfectamente. —Ateniense: Sin duda alguna, Megilo y Clinias. Pero, sin darnos cuenta, nos hemos embarcado en

una extraña teoría. —Clinias: ¿De qué teoría hablas? —Ateniense: Aquella que, a ojos de muchos, parece ser la más profunda de todas las teorías. —Clinias: Exprésate aún con mayor claridad. —Ateniense: Algunos vienen a decir que todas las obras que se producen, se produjeron y se producirán, se efectúan, unas por naturaleza y azar y otras, por arte. —Clinias: ¿Y no está bien dicho? —Ateniense: Desde luego que cabe esperar que hombres sabios expresen opiniones correctas. Sigámosles, pues, e indaguemos qué es lo que tienen en mente los que defienden aquel criterio. —Clinias: Hagámoslo decididamente. —Ateniense: Es lógico, afirman ellos, que naturaleza y azar produzcan las obras más importantes y hermosas y, las de menos valor, en cambio, el arte, que toma de la naturaleza el proceso de producción de obras importantes y primarias para modelar y construir todas aquéllas de menos valor, que todos llaman adecuadamente artificiales. —Clinias: ¿Qué quieres decir? —Ateniense: Lo expresaré más claramente de este otro modo. Afirman que el fuego y el agua, la tierra y el aire existen, todos ellos, por naturaleza y azar, mientras que ninguno de esos elementos existe por obra del arte. Y continúan argumentando que los cuerpos que siguen en complejidad, es decir la tierra, el sol, la luna y las estrellas, se han originado por intervención de aquellas que están absolutamente desprovistas de alma. Movido cada uno de los cuerpos singulares por un azar presente en sus propias capacidades, según el modo en que coinciden adaptándose unos a otros conforme a las propiedades de cada uno —lo caliente con lo frío, lo seco con lo húmedo, lo blando con lo duro y todo cuanto se fusiona por azar en la mezcla de los contrarios en virtud de una necesidad— así también y conforme a esas mezclas han dado origen a todo el universo y a cuanto en él existe así como a los animales y a todas las plantas, desde el momento en que de

aquellos cuerpos se originan todas las estaciones y no por intervención de una inteligencia, según afirman, ni de ningún dios ni de un arte, sino, tal como decimos, por medio de la naturaleza y el azar. El arte, en cambio, nacido después y con posterioridad a esos cuerpos de los que se origina, mortal él mismo y engendrado de seres mortales, ha producido posteriormente ciertos juegos, que no participan en modo alguno de la verdad, sino simulacros que comparten su naturaleza, como lo que engendra la pintura, la música y todas las artes que colaboran con éstas. Aseguran, por otro lado, que las artes que producen un resultado serio son todas aquellas que comparten su poder con la naturaleza, tal como la medicina, la agricultura y la gimnástica. Afirman, en consecuencia, que la política tiene sólo una mínima parte en común con la naturaleza y mucha, en cambio, con el arte, por lo que la legislación en su conjunto no es obra de la naturaleza, sino del arte, puesto que sus fundamentos no son verdaderos. —Clinias: ¿Cómo dices? —Ateniense: Los dioses, amigo mío, aseguran ellos en primer lugar que existen por obra del arte, no de la naturaleza, sino en virtud de ciertas leyes y que son diferentes de un lugar a otro, dependiendo del acuerdo alcanzado por quienes legislaron. Aseguran también que las cosas bellas son distintas, según lo sean por naturaleza o por convención y que lo justo ni siquiera existe, en absoluto, por naturaleza, sino que los hombres viven disputando unos con otros y alterando continuamente sus normas de convivencia, cada una de la cuales es válida en la medida en que son fruto de esos cambios y durante el tiempo en que éstos lo establecen, dado que tienen su origen en el arte y las leyes, pero no, desde luego, en ningún principio natural.

*2 Isócrates, *Areopagítico* 31-35

Pues no solo ejercitaban la concordia en los asuntos políticos, sino que también, en la esfera de la vida privada, mostraban una solicitud mutua en la medida que corresponde a hombres juiciosos y que tienen una patria común. Así,
los ciudadanos más pobres tan lejos estaban de sentir envi- 32
dia hacia los más pudientes que se cuidaban por igual de las casas poderosas que de las suyas propias, considerando el bienestar de aquéllos como una fuente de recursos para ellos mismos. Y los que poseían riquezas no despreciaban, bajo ningún concepto, a los más menesterosos, sino que, concibiendo la indigencia de sus conciudadanos como una vergüenza propia, acudían a remediar sus necesidades, concediendo a unos, tierras de cultivo a una renta moderada, enviando a otros al extranjero en misiones comerciales y poniendo en manos de otros los medios para otras activida-
des. Y ello porque no sentían temor de correr ninguno de 33
estos dos riesgos: el de verse privados de todos sus bienes o el de recuperar sólo una parte de los bienes cedidos, al precio de muchas preocupaciones. La misma confianza tenían en el dinero prestado a otros como en el que tenían depositado en casa. Veían, en efecto, que los que juzgaban las querellas motivadas por contratos no se dejaban llevar por
la clemencia, sino que eran respetuosos con las leyes y que 34
en los procesos ajenos no buscaban procurarse los medios para obrar injustamente, sino que mostraban más indignación hacia los defraudadores que los propios ofendidos, porque consideraban que quienes socavan la confianza en los contratos hacen más daño a los pobres que los que poseen grandes riquezas, pues éstos, si dejan de invertir sus capitales, perderán unos pequeños ingresos, aquéllos, en cambio, si no encuentran a quienes les presten ayuda, se ve-
rán abocados a la más extrema necesidad. En consecuencia, 35

gracias a este convencimiento, nadie ocultaba su hacienda ni dudaba en hacer un contrato, sino que veían con mayor satisfacción a quienes recibían préstamos que a quienes los devolvían. Con ello conseguían obtener dos beneficios que todo hombre juicioso desearía: ayudar, a un tiempo, a sus conciudadanos y hacer productivos sus capitales. Y en ello residía el meollo de una buena convivencia. Pues las propiedades eran seguras para quienes las poseían justamente, mientras su uso era común para todos los ciudadanos necesitados de ellas.

***3** ARTEMIDORO, *Interpretación de los sueños* I 8 (Hercher, pp. 14, 1-15, 4)

Por otro lado, los usos universales difieren mucho de los particulares. Si no se conocen éstos, se verá uno engañado por ellos. Usos universales, pues, son los siguientes:... criar a los hijos, dejarse vencer por las mujeres [y por el comercio con ellas], permanecer despierto de día, dormir por la noche, tomar alimentos, reposar la fatiga, vivir a cubierto y no a la intemperie. Ésos son, en suma, usos universales. A otros usos los denominamos particulares y nacionales. Por ejemplo, entre los tracios, los jóvenes nobles se tatúan y entre los getas lo hacen los esclavos. De éstos, los primeros habitan al septentrión y los segundos al mediodía. Los mosines del Ponto copulan y se unen a las mujeres públicamente, como los perros. El resto de los hombres, sin embargo, considera esta conducta vergonzosa. Y todos comen peces, a excepción de los sirios que veneran a Astarté. Sólo los egipcios honran y veneran, como a imágenes de los dioses, a animales y a todas las llamadas bestias ponzoñosas; pero no a las mismas todos ellos. En Italia vine a conocer una costumbre antigua: no matan a los buitres y consideran impíos a quienes los atacan. En Jonia los efesios lidian volun-

tariamente con toros y en el Ática en el recinto de las diosas de Eleusis los jóvenes de Atenas, al cumplimiento de cada año [B 551] y en Larisa, ciudad de Tesalia, lo hacen los más nobles de sus habitantes, mientras que en el resto de la tierra habitada esa misma lucha corresponde a quienes han sido condenados en una causa capital. Del mismo modo también, a propósito de todos los demás usos, hay que distinguir particularizadamente si alguno de ellos se observa sólo entre determinados pueblos, teniendo presente que los usos locales son signos de bien y los foráneos de mal, a no ser que algunos de los usos corrientes desvíen en otra dirección sus consecuencias.

*4 ARTEMIDORO, *Interpretación de los sueños* IV 2 (Hercher, pp. 203, 3. 204, 13)

De las cosas que existen, las unas existen por naturaleza, otras, en cambio, son fruto de la convención. Ésos son los dos elementos primeros y directivos. Pues bien, las cosas que son por naturaleza deben ser según un modo y una naturaleza idénticos; de las que son por convención, en cambio, unas, por acuerdo mutuo, los hombres se las imponen en su propio interés; una forma tal de proceder se llama costumbre. Y es, como dice Femónoe, una ley no escrita. Aquellas otras que, por miedo a que fueran transgredidas, pusieron por escrito, las llaman leyes, por considerar que ellas deben existir como tales. Por tanto ellos se han puesto comúnmente de acuerdo en lo tocante a los misterios, los ritos de iniciación, las reuniones sacras, los certámenes, la milicia, la agricultura, las normas de convivencia ciudadana, el matrimonio, la educación de los hijos y todas las demás instituciones semejantes a éstas. Por otro lado, cada individuo, tras llegar a un acuerdo consigo mismo, se sirve de un sistema propio de vida así como de formas particulares de calzado,

vestido, alimentación, peinado o cualquier otro ornamento corporal, así como de una ocupación propia y una actitud vital que especialmente apruebe. «Distintos son los hábitos de cada cual y cada uno aprueba el derecho propio» [frag. 215 Schr. = 188 Turyn], afirma Píndaro. El poder de las leyes escritas es siempre el mismo y quien obra según el texto de la ley obtiene alabanzas, honores, buena fama y una gran seguridad. Quien transgrede, en cambio las leyes escritas, corre el riesgo de sufrir castigos, condenas, procesos. La norma, pues, que se rige por la ley no admite distinciones, salvo en cuanto al tiempo. La costumbre, en cambio, tiene las divisiones del tiempo, el arte y los nombres. En efecto, todas las acciones realizadas según ley y con independencia de la ley, en cualquier modo, ocurren o han ocurrido u ocurrirán en un tiempo determinado; las distinciones del tiempo son los momentos oportunos y las épocas adecuadas. Los hombres realizan todas sus acciones o según los principios de un arte o con independencia de éstos. Según los principios de arte, aquellos que los conocen, con independencia de ellos, quienes no los conocen. [Algunos definen el arte como un sistema de conceptos encaminado a un fin útil]. El arte tiene necesidad de instrumentos, invenciones y de cuantos medios se consideran convenientes y particulares de cada una de ellas. Que ninguna de las cosas existentes carece de nombre, es superfluo decirlo. Y de los nombres, unos son juzgados de buen augurio, otros, en cambio, infaustos. De modo que si alguien formula un elemento al margen de estos seis fundamentales, formulará un elemento peculiar en potencia de unos de ésos, aunque no peculiar en su voz. Por ejemplo, alegría y tristeza, enemistad y amistad, enfermedad y salud, separación y agregación de los cuerpos, belleza y fealdad, aumento y disminución, generación y muerte y demás fenómenos semejantes a ésos son, todos ellos, por

naturaleza. De hecho, ni siquiera son distintos de la naturaleza ni aún como elementos. Ya que tampoco la naturaleza es puro nombre, sino que la naturaleza ha sido definida como el conjunto de cuanto, en cualquier modo y sentido, podrá o no podrá existir.

CRITIAS

Nota biográfica

Critias, que fue tío de Platón, pertenecía a una rancia y aristocrática familia de Atenas, lo que explica, en parte, su radical oposición a la democracia, así como la comprensión con que el filósofo lo trata en sus diálogos, donde, al contrario que en la obra de Jenofonte, aparece retratado como un noble conservador, representante de las ideas y la moral del viejo estado campesino ateniense. Tras la derrota de Atenas, al final de la Guerra del Peloponeso, en el año 404, fue miembro de la comisión de notables, conocida como los Treinta Tiranos, que sembró el terror en la ciudad, por la crueldad con que ejerció la represión y persecución políticas. Critias fue, entre otras muchas tropelías, responsable personal de la muerte de su antiguo aliado en el seno de la comisión, Terámenes, al que acusó de debilidad y connivencia con los demócratas. Finalmente fue muerto en el curso de los disturbios civiles del año 403, que acabaron con la restauración de la democracia. Su crueldad llevó a Filóstrato (*Vida de los sofistas* I 16[1]) a decir de él que fue «el hombre más perverso de la humanidad entera».

[1] Cf. JENOFONTE, a quien Filóstrato sigue, *Helénicas* II 3, 47, y *Recuerdos de Sócrates* I 2, 12; 14.

En puridad Critias no fue un sofista, porque nunca impartió clases ni cobró dinero por ello. Su filiación es, más bien, la de un intelectual, interesado políticamente por cuestiones de filosofía y de ciencia. Durante cierto tiempo frecuentó, al igual que Alcibíades, otro representante de la *jeunesse dorée* ateniense, la compañía de Sócrates. La desaprobación y desconfianza con que Sócrates debió de contemplar sus fechorías políticas[2], llevó a Critias, cuando formó parte de los Treinta, en una suerte de venganza intelectual, a prohibir al filósofo todo tipo de enseñanza. Se ha sugerido que su crueldad era la manifestación de un odio hacia la democracia, largamente alimentado y soportado en silencio, ya que no hay noticias de su actividad política con anterioridad al 404 a. C.[3], y la comedia, significativamente no lo menciona ni una sola vez[4]. A pesar de ello, se vio obligado a exiliarse a Tesalia, donde buscó la protección y el apoyo de las poderosas familias de la región[5]. Su presencia en la reunión de sofistas que tuvo lugar en casa del rico Calias y que tan admirable como malignamente describe el *Protágoras* de Platón, es, sin duda, una de las razones por las que ya, desde la Antigüedad, fue considerado sofista. Como tal figura en la *Vida de los sofistas* de Filóstrato y,

---

[2] A modo de ejemplo se puede citar su actitud teatral y absolutamente deshonesta, cuando, a pesar de su conservadurismo a ultranza, propuso desenterrar el cadáver de Frínico, líder de los oligarcas, y arrojarlo fuera de los límites del país. Cf. LICURGO, *Adv. Leocr.* 112 ss. No hay que descartar que formara parte de la conspiración que provocó la caída de Alcibíades en el año 407 (cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 15, 1375b 32).

[3] Su primera actuación pública tuvo lugar en el año 415, cuando Diocles lo denunció por su participación en la mutilación de los Hermes. Cf. ANDÓCIDES, *Orat.* I 47 ss.

[4] *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur*, pág. 170.

[5] Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 2, 24; FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* I 15, 2.

por tal razón, fue incluido por Diels en sus *Fragmente der Vorsokratiker*.

Tenemos noticias de que produjo una gran cantidad de obras, tanto en prosa como en verso, sobre los más diversos temas. Su obra poética comprendía elegías y poesía hexamétrica de contenido político así como tragedias y dramas satíricos. De hecho son los fragmentos de su producción dramática los que más interés tienen para la historia de la sofística. En especial tres tragedias, *Tenes*, *Radamantis* y *Pirítoo*, así como el drama satírico *Sísifo* ofrecen un testimonio valiosísimo sobre el pensamiento sofístico en punto a cuestiones tales como la naturaleza de los dioses o el origen de la civilización humana y de la religión. Sin embargo, la atribución de estas obras a Critias es dudosa, ya que tanto la crítica antigua como la moderna literatura dudan si adscribirlas a Critias o a Eurípides[6].

[6] El trabajo clásico sobre la actividad literaria de Critias sigue siendo el de A. V. Blumenthal, *Der Tyran Kritias als Dichter und Schriftsteller*, Stuttgart, 1923. *Vid.* también el artículo de E. Diehl en la *R. E. s. v. Kritias*.

CRITIAS [88 D. K.]

A. VIDA Y ESCRITOS

1 FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* I 16

El sofista Critias no es perverso por el solo hecho de haber derrocado la democracia ateniense[1] (de hecho la democracia habría caído por sí misma, al haber llegado a un punto de exaltación en que ni siquiera se obedecía a los magistrados legítimos). Sin embargo, dado que tomó ostensiblemente el partido de los lacedemonios, entregó arteramente los templos, abatió, por medio de Lisandro[2], los muros de la ciudad, impedía a los atenienses que expulsaba asentarse en ningún lugar de Grecia[3], amenazando con la hostilidad de los espartanos a todo el que acogiera a un exilado de Atenas, superó en crueldad y espíritu sanguinario a los Treinta, colaboró con los lacedemonios con un designio fuera de todo lugar, con el propósito de que el Ática, vaciada de ganado humano, quedara visiblemente abandonada a las ovejas, a mí, sin duda, me parece el hombre más perver-

[1] *Vid.* nota biográfica.

[2] El general espartano Lisandro, tras la victoria definitiva de Egospótamo en el 405 a. C., ocupó Atenas, mandó derribar los Muros largos e impuso el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos.

[3] Cf. DEMÓSTENES, XXIII 38-89.

so de cuantos son notorios por su maldad. Y, si por falta de cultura, se hubiese visto arrastrado a esos excesos, podría tener alguna fuerza la tesis de quienes aseguran que su corrupción fue obra de Tesalia y de su ambiente[4]. Porque efectivamente las personas incultas pueden ser fácilmente y por cualquier medio seducidas en la orientación de sus vidas. Pero, puesto que había recibido una educación exquisita y entendía bien las enseñanzas de muchos sabios y hacía remontar su linaje hasta Drópides, que fue arconte en Atenas después de Solón [593/2], a ojos de la mayoría no podría escapar de la acusación de haber cometido esas maldades por la perversidad de su naturaleza. Ciertamente resulta también extraño el hecho de que no acabara asemejándose a Sócrates el hijo de Sofronisco, que gozaba fama de ser el hombre más sabio y justo de su época y con quien compartió frecuentemente sus indagaciones filosóficas. Por el contrario, se hizo semejante a los tesalios, un pueblo en el que es habitual la insolencia irrefrenada y que cultiva las maneras tiránicas en medio del vino. Sin embargo, ni siquiera los tesalios eran indiferentes a la sabiduría; al contrario, en Tesalia, ciudades pequeñas y grandes seguían las doctrinas de Gorgias, con la vista puesta en el filósofo de Leontinos y habrían cambiado para seguir las de Critias, si éste hubiese hecho ante ellos alguna demostración de su propia sabiduría[5]. Pero no se ocupó de ello, antes bien contribuyó a volver más opresivas sus oligarquías, mediante sus conversa-

[4] Cf. el testimonio B 31 sobre Tesalia. Para la ignorancia y libertinaje proverbiales de los tesalios cf. PLATÓN, *Critón* 53d y JENOFONTE, *Helénicas* 2, 3, 36 (A 10).

[5] A pesar de que Critias frecuentó a Gorgias, apenas hay vestigios de un posible influjo del sofista de Leontinos en el político ateniense. BLASS (*Die attische Bereds.*, I, 272) ha creído ver una reminiscencia en el homeoteleuton *poneîn... phroneîn* del frag. 6, 25 ss.

ciones con los poderosos de aquel país, sus ataques a toda forma de democracia y sus calumnias contra los atenienses, a los que representaba como responsables de muchísimos crímenes. De modo que, si se tienen en cuenta estas consideraciones, habría sido, más bien, Critias el corruptor de los tesalios[6] que no éstos los corruptores de Critias. Murió, consecuentemente, a manos de los partidarios de Trasíbulo que restauró desde File[7] la democracia. Algunos juzgan que fue hombre leal en la hora de la muerte, ya que usó la tiranía como sudario[8]. Permítaseme una declaración: ningún hombre muere honrosamente en defensa de unos fines que erróneamente eligió. Por todas esas razones, pienso, su sabiduría y sus obras han sido objeto de poca atención entre los griegos. Pues si las palabras no se conforman al carácter, parecerá que hablamos, como las flautas, con lengua extraña.

Por lo que hace al modo de su estilo[9], Critias es sentencioso y rico de ideas, sumamente capaz para la expresión solemne, mas no aquella propia del estilo ditirámbico, ni tampoco la que acude a las palabras poéticas, sino una expresión constituida por los términos más apropiados y según naturaleza. Veo también que posee una gran concisión así como una violenta aptitud para el ataque, cuando lleva a cabo una defensa. Su aticismo no es inmoderado ni desnaturalizado (la falta de gusto en el aticismo es bárbara), sino que, como fulgores de rayos, resplandecen las palabras áti-

---

[6] *Vid.* nota 4.

[7] Fortín que controlaba el camino del Ática a Beocia. La restauración de la democracia tuvo lugar en el 404/3 a. C.

[8] Para el aforismo «hermoso sudario es la tiranía» cf. ISÓCRATES, 6, 45.

[9] *Vid.* A. GARZIA, «Osservazioni sulla lingua di Crizia», *Emerita* 20 (1952), 402-412.

cas de su discurso. Unir asindéticamente un pasaje a otro pasaje es una elegancia de estilo de Critias, como es también exigencia suya la invención inesperada y la expresión paradójica. Sin embargo, el aliento de su discurso es algo corto, aunque agradable y suave como el aura del Céfiro.

2 DIÓGENES LAERCIO, III 1

Platón, hijo de Aristón y de Perictíone (o de Potone[10]), la cual hacía remontar su estirpe hasta Solón, nació en Atenas. Hermano de Solón fue Drópides, del cual fue hijo Critias y de éste, a su vez, Calescro, de quien nacieron Critias, el de los Treinta, y Glaucón. De éste nacieron Cármides y Perictíone; de ésta y de Aristión nació Platón, sexto descendiente de Solón.

PLATÓN, *Cármides* 154b

—Critias: Cármides, el hijo de nuestro tío Glaucón y
157e primo mío. —Sócrates [a Cármides]: La familia de vuestro padre, la de Critias hijo de Drópides, tiene entre nosotros un gran abolengo por los encomios que le dirigieron Anacreonte, Solón [frag. 18 D 2] y otros muchos poetas.

Escolio a ESQUILO, *Prometeo* 130

[Anacreonte] visitó el Ática, a causa de su amor por Critias.

3 PLATÓN, *Timeo* 20a

—Sócrates: Todos los que aquí estamos sabemos que Critias no es ajeno a nada de lo que hablamos.
20d —Critias: Presta oído, Sócrates, a una historia, extraña, desde luego, pero absolutamente cierta, como, en cierta oca-

[10] Diógenes Laercio suele recoger variantes de nombres propios. Otra Potone fue hija de Aristón y, por tanto, hermana de Platón. Fue la madre de Espeusipo.

sión, dijo Solón, el más sabio de los Siete. Era él pariente y amigo íntimo de nuestro bisabuelo Drópides, tal como él mismo afirma en muchos pasajes de sus poemas [cf. frag. 18 D 2]. A nuestro abuelo Critias le dijo, tal como nos recordaba ya anciano, que grandes y admirables habían sido las antiguas hazañas de nuestra ciudad, olvidadas, después, por efecto del tiempo y la muerte de los hombres... Yo voy 21a
a contarte una historia antigua, que he oído a un hombre no joven. En efecto, estaba ya entonces Critias [el abuelo del sofista], según él mismo decía, próximo a los noventa años, yo, en cambio, tendría alrededor de diez. *Escolio al pasaje.* Critias era de natural noble y elevado, solía unirse a las reuniones filosóficas y, entre los filósofos, era llamado profano y, entre los profanos, filósofo. Ejerció la tiranía, al ser uno de los Treinta.

4 Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I 2, 12 ss.

Pero, dijo el acusador[11], Critias y Alcibíades, que fueron discípulos de Sócrates, causaron muchísimos daños a la ciudad. Critias fue, en efecto, el más ladrón, violento y sanguinario de los oligarcas. Y Alcibíades, por su parte, el más disoluto, insolente y violento de los demócratas. Por tanto, 13
yo, si estos dos hombres causaron algún daño a la ciudad, no voy a defenderlos. Sin embargo, sí explicaré cómo se estableció su relación con Sócrates. Estos dos hombres fue- 14
ron, por naturaleza, los más ambiciosos de todos los atenienses, ya que deseaban dirigir personalmente toda la polí-

[11] Probablemente Polícrates, rétor ateniense, autor de una perdida *Acusación contra Sócrates*, que tuvo una cierta resonancia en su época, como prueba el hecho de que se la mencione en diferentes ocasiones (cf. Isócrates, 11, 4) y, sobre todo, que Jenofonte y Platón sintieran la necesidad de salir al paso de sus inculpaciones. *Vid.* Guthrie, *Historia de la filosofía griega* III, pág. 331.

16 tica y ser más famosos que ningún otro ciudadano... Su naturaleza quedó en evidencia por la acciones que realizaron. En efecto, en cuanto creyeron ser superiores a sus compañeros, se distanciaron inmediatamente de Sócrates y se dedicaron a la política, razón por la que precisamente buscaron su
24 compañía.... Y tanto Critias como Alcibíades, mientras fueron discípulos de Sócrates, fueron capaces, gracias a la alianza de éste, de dominar sus malas inclinaciones. Pero en cuanto se alejaron de él, Critias buscó refugio en Tesalia, en donde frecuentó hombres que se regían más por la ilegali-
29 dad que por el sentimiento de justicia... Mas, aun cuando personalmente no hiciera ninguna maldad, si hubiese él aplaudido las acciones miserables que les veía cometer, se le podrían hacer reproches con justicia. Ahora bien, cuando se apercibió de que Critias estaba enamorado de Eutidemo[12] e intentaba utilizarlo con el mismo propósito que quienes gozan del cuerpo para los placeres de Afrodita, trataba de disuadirle de ello, repitiéndole que era innoble e indigno de un hombre cabal requerir con insistencia a la persona amada, ante la que se pretende aparecer como digno de gran estima, con súplicas, como los mendigos, y ruegos de que se
30 entregue y que ello no era nada honesto. Como Critias no atendiera a tales razones ni se apartara de su propósito, se dice que Sócrates, en presencia, entre otros muchos, de Eutidemo, declaró que le parecía que Critias sufría un prurito de cerdo, puesto que deseaba restregarse contra Eutidemo, como hacen los lechones con las piedras. Por este motivo odiaba Critias a Sócrates, de forma que cuando, por ser uno de los Treinta, fue legislador junto con Caricles, se acordó

[12] Fiel discípulo de Sócrates.

para mal de él e hizo incluir en las leyes la prohibición de enseñar el arte de la discusión.

5 Andócides, I 47

¡Adelante, pues! Os voy a leer los nombres de aquellos a los que [Dioclides[13]] incluyó en la lista... Critias, primo también él de mi padre. Sus madres eran hermanas. Se sal- 68
varon mi padre, mi cuñado, tres primos y otros siete parientes que iban a morir injustamente y que ahora ven la luz del sol gracias a mí.

6 [Demóstenes], 58, 67

Aristócrates, hijo de Escelias... que había llevado a cabo muchas acciones gloriosas, cuando nuestra ciudad estaba en guerra con los lacedemonios, tras minar [la península] Etionía[14], en la que los partidarios de Critias se disponían a acoger a los lacedemonios, demolió la fortificación e hizo retornar a ella a los demócratas.

7 Licurgo, *Contra Leócrates* 113

A propuesta de Critias, la asamblea popular decreta condenar por traición al difunto [Frínico, asesinado en el 411[15]] y si se descubre que, a pesar de ser un traidor, ha sido enterrado en suelo patrio, exhumar sus huesos y arrojarlos fuera de los límites del Ática.

---

[13] Encargado de la acusación contra los presuntos implicados en la mutilación de los Hermes, la víspera de la partida de la expedición de los atenienses sobre Sicilia, durante la guerra del Peloponeso, en el año 415 a. C. Cf. Tucídides, VI 24.

[14] Cf. Tucídides, VIII 90-92. Se trataba de un baluarte construido en la punta septentrional del Pireo, levantado durante el gobierno de los Cuatrocientos y destruido por los demócratas.

[15] Oligarca de la facción moderada, muerto en el 411, tras la restauración de la democracia. Cf. Tucídides, VIII 25 ss.

8 ARISTÓTELES, *Retórica* I 15, 1375b 32

También Cleofonte[16] recurrió, en contra de Critias, a las elegías de Solón, para afirmar que su familia era disoluta ya de antiguo. Pues, de otro modo, no habría compuesto Solón este verso [frag. 18 D]:

«A mí decirle a Critias de rubios cabellos que obedezca a su [padre».

9 JENOFONTE, *Helénicas* II 3, 1-2

Al año siguiente [404/3]... la asamblea acordó elegir a treinta hombres para redactar las leyes de la patria, conforme a las cuales se regirían en el futuro. Los elegidos fueron los siguientes: Polícares, Critias, etc...

10 JENOFONTE, *Helénicas* II 3, 15

En un primer momento Critias compartía las opiniones
de Terámenes de quien era amigo. Mas, como fuera procli-
ve a condenar a muerte a muchos, por haber estado exilado
por la democracia [año 407], Terámenes se le oponía, ar-
18 gumentando... Por ello Critias y el resto de los Treinta, que
habían ya cobrado miedo y muy especialmente a que los
ciudadanos confluyeran en torno a Terámenes, confecciona-
ron una lista de tres mil hombres destinados a participar en
36 las tareas de gobierno. [Discurso de Terámenes] Ciertamen-
te no me extraña que Critias se haya formado una falsa
opinión. Pues, mientras este proceso tenía lugar [el de las

[16] Conocido político ateniense, cuya influencia fue muy importante tras la restauración del sistema democrático en el 411/10 a. C. Entre otros hechos suyos se recuerdan especialmente la institución de la *diobolía*, por la que un ciudadano que acudiera a los tribunales o a la asamblea cobraba dos óbolos, y sus esfuerzos para evitar una paz deshonrosa con Esparta en el 410, tras la derrota de Cízico y en el 404, tras la de Egospótamo. Por ello fue condenado a muerte en el 404.

Arginusas[17]], daba la casualidad de que no estaba presente, sino que se hallaba en Tesalia donde, junto con Prometeo, preparaba un gobierno democrático y armaba a los *penestes*[18] contra sus señores.

11 LISIAS, XII 43

Después de que se hubo librado la batalla naval [de Egospótamo[19]] y la desgracia se abatiera sobre la ciudad, cuando aún estaba en el poder la democracia, como inicio de las luchas internas, fueron establecidos, por parte de las llamadas heterías, cinco éforos, como organizadores de los ciudadanos, pero, en realidad, jefes de los conjurados que practicaban una política contraria a los intereses de vuestra democracia. Entre ellos se encontraban Eratóstenes[20] y Critias. Éstos pusieron filarcos al frente de las tribus y daban instrucciones sobre lo que debía votarse y las personas que debían ejercer las magistraturas y tenían plenos poderes para cualquier otra acción política que desearan llevar a cabo.

---

[17] Proceso en el que fueron condenados los estrategos, a pesar de la victoria que habían obtenido sobre Esparta, acusados de negligencia, por no recoger los cadáveres de los muertos en la batalla naval. Cf. LISIAS, XII 36.

[18] Según esta noticia, durante su estancia en Tesalia, Critias promovió la revuelta de los *penestes* —esclavos y ciudadanos de las capas más humildes— contra sus señores oligarcas. La revuelta, que no pudo ser obra personal de Critias, desembocó en la tiranía de Licofrón (cf. JENOFONTE, *Helénicas* II 3, 4).

[19] En el año 405 a. C., supuso la derrota definitiva de Atenas.

[20] Uno de los Treinta Tiranos de la facción moderada de Terámenes. Cf. LISIAS, *Contra Eratóstenes*.

12 JENOFONTE, *Helénicas* II 4, 8

Después de este hecho [la ocupación de File por Lisan-
dro], los Treinta consideraron que la situación política ya no
era segura para ellos, por lo que decidieron apropiarse de
Eleusis, de forma que, en caso de necesidad, tuvieran un lu-
gar donde refugiarse. Tras haber dado instrucciones a los
caballeros, se dirigieron a Eleusis Critias y el resto de los
10 Treinta [sigue el arresto de los eleusinos]. Después de esto,
Trasíbulo, con los demócratas de File, —se habían reunido
ya hasta un número aproximado de mil—, llegó por la no-
11 che al Pireo... Los demócratas de File... marcharon en co-
19 lumna sobre Muniquía... De los Treinta murieron allí Critias
e Hipómaco [mayo del 403].

13 *Escolio a* ESQUINES I 39, p. 261 Schultz

Una indicación sobre la política de los Treinta es también la siguiente: sobre la tumba de Critias, uno de los Treinta, pusieron a la Oligarquía con una antorcha en la mano en actitud de meter fuego a la Democracia, añadiendo la siguiente inscripción:

Ésta es la tumba de hombres gloriosos, que el libertinaje
del pueblo maldito de Atenas contuvieron por breve momento.

14 ARISTÓTELES, *Retórica* III 16, 1416b 26

*[Es preciso mencionar las [acciones] famosas.] Por esa razón la mayoría de los discursos no necesitan narración: así, por ejemplo, si quieres hacer la alabanza de Aquiles (pues todos conocen sus hazañas), hay, no obstante, que servirse de ellas. Si quieres, en cambio, hacer la alabanza de Critias, es necesaria la narración, pues no son muchos los que conocen sus acciones.

15 ATENEO, IV 184d

Cameleonte de Heraclea[21] en su obra intitulada *Protréptico* [frag. 3 Wehrli] afirma que todos los lacedemonios y los tebanos aprendían a tocar la flauta, como aún lo seguían haciendo, en su propio tiempo, los ciudadanos de Heraclea del Ponto y como hicieron los más ilustres de los atenienses, Calias el hijo de Hiponico y Critias el hijo de Calescro.

16 [PLUTARCO], *Vida de los diez oradores* I, 1 832d-e

Por cuantos podemos recordar, remontándonos a la época más antigua, que hayan utilizado este género de discurso, se encontraría que ellos han seguido los pasos de Antifonte [de Ramnunte], cuando era ya un anciano, tal como Alcibíades, Critias, Lisias y Arquino.

17 CICERÓN, *Del orador* II 23, 93

A éstos [los oradores Pericles, Alcibíades, Tucídides] siguieron Critias, Terámenes, Lisias. Existen muchos escritos de Lisias; algunos de Critias. De Terámenes sólo sabemos lo que leemos en otros. Todos, aún entonces, conservaban el vigor característico de Pericles, pero su dicción era algo más florida.

FILÓSTRATO, *Cartas* 73 K.

Es sabido que Critias y Tucídides adquirieron la elevación y severidad de su estilo [de Gorgias], adaptándolo cada uno a su propia manera, el uno por medio de la facundia, el otro, del vigor.

---

[21] Peripatético, del siglo III a. C., fue autor de unas *Vidas de los poetas*. Cf. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* IX.

18 DIONISIO DE HALICARNASO, *Lisias* 2

[Lisias] es muy puro de estilo y un modelo perfecto de lengua ática, no de aquella antigua que emplearon Platón y Tucídides, sino de la habitualmente usada en su tiempo, tal como se puede deducir de los discursos de Andócides, de Critias y de otros muchos.

19 HERMÓGENES, *De las formas oratorias* II 11, 10, p. 415, 27 Sp., p. 401, 25 Rabe

Sobre Critias... También él es grave de modo semejante a Antifonte y elevado hasta la magnificencia y su dicción por lo general expresiva; sin embargo, su estilo es más puro y, en la construcción de los períodos, riguroso, de modo que resulta claro al tiempo que elevado y organizado. Posee también sinceridad y persuasión en muchos de sus discursos y especialmente en sus *Proemios a los Discursos políticos*. Inmoderadamente cuidadoso no utiliza, sin embargo, de un modo simple tal ornato ni tampoco, a la manera de Antifonte, con un rebuscamiento llevado hasta la saciedad y la exactitud, sino en forma que participe, también en este aspecto, de la verosimilitud. De los otros géneros del carácter de la exposición, tales como la moderación, la sencillez y otros por el estilo, no hace gran uso.

20 FRÍNICO, *Preparaciones sofísticas* [FOCIO, *Biblioteca* 158, 101b 4 Bekker]

Modelos, normas y ejemplo perfecto de auténtico y puro estilo ático afirma que [son Platón, los diez oradores, Tucídides, Jenofonte, Esquines socrático], Critias, el hijo de Calescro y Antístenes.

21 FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* II 1, 14

[Herodes Ático] se interesaba por todos los antiguos; con Critias, empero, se había identificado y lo introdujo en

las maneras de los griegos, cuando, hasta entonces, había estado olvidado y despreciado.

22 FILÓPONO, *Comentario al Del alma* 89, 8 [a I n. 23]

Si habla [Alejandro de Afrodisia] de Critias, uno de los Treinta, que fue discípulo de Sócrates o de algún otro, no lo discutimos. Sin embargo, dicen que existió otro Critias sofista, al que pertenecen los escritos que circulan con su nombre, según dice Alejandro. Pues, de acuerdo con él, el Critias de los Treinta no escribió nada más que *Constituciones* en verso.

23 ARISTÓTELES, *Del alma* I 2, 405b 5

Otros, como Critias, [afirman que el alma] es sangre, porque conciben la percepción sensorial como algo absolutamente propio del alma, y aquélla es posible gracias a la naturaleza de la sangre.

FILÓPONO, *Comentario al Del alma* 9, 19 [cf. 89, 12]

Critias, uno de los Treinta: afirmaba que el alma es sangre. Su afirmación es como sigue: «sangre que envuelve su corazón es el pensamiento de los hombres». [= CRIT. frag. 8 Bach].

B. FRAGMENTOS

FRAGMENTOS POÉTICOS

HEXÁMETROS

1 [7 Bach frag. (1827), 7 Crusius, *Anth. lyr.* p. 134 ss., 8 Diehl] ATENEO, XIII, 600d

Por haber celebrado continuamente a Eros en sus poemas, el sabio Anacreonte está en boca de todos. También el excelso Critias dice de él lo siguiente[22]:

Teos hizo zarpar para Grecia al dulce Anacreonte,
que otrora tejiera canciones de femeninos acentos,
sal de los simposios, seductor de mujeres,
rival de las flautas, amante de la lira, que entre placeres,
[sin conocer el dolor vivió.
Jamás el afecto por ti conocerá la vejez ni la muerte,
en tanto el agua mezclada con vino en las copas
el esclavo reparta, moviendo a los brindis por la derecha,
y coros de hembras atiendan sagradas fiestas nocturnas,
y la bandeja, hija del bronce, se asiente en las elevadas
cimas del cótabo[23], expuesta a la fina lluvia de Bromio[24].

---

[22] Este encomio de Anacreonte, en hexámetros dactílicos, debía de formar parte de un poema didáctico. Además de la mención de su ciudad de origen, lo cual era un lugar común de la encomiástica griega, el poema no aporta ningún dato sobre Anacreonte, salvo una vívida y cálida caracterización del poeta en una suerte de *makarismós*. Schmid (*Griech. Literatur,* pág. 176) se pregunta si el poema no sería una especie de historia literaria en verso, organizada según un criterio geográfico. Pfeiffer (*Historia de la Filología Clásica,* pág. 112), a partir del fragmento B 50, considera que el poema comenzaba por Homero, a quien representa como hijo de un dios fluvial. La alabanza a Anacreonte está motivada por el hecho de que fue amigo de uno de sus antepasados y, sobre todo, por haber «tejido cantos» para deleite de la sociedad aristocrática. *Vid.* A. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus,* 1928, págs. 23 ss., y Pfeiffer, *ibidem,* pág. 112.

[23] Bajo el nombre de cótabo, un juego de moda en el siglo v, de posible origen siciliano, se agrupan diversas modalidades de juegos de sociedad. Característico de todos ellos parece haber sido su relación con el amor y el azar. El aquí aludido parece consistir en arrojar sobre una bandeja de bronce las últimas gotas de vino de la copa, al tiempo que se pronunciaba el nombre de la persona amada. Por el tino en el lance así como por el sonido de las gotas al caer en la bandeja, se conjeturaban venturas o desventuras.

[24] Epíteto de Dioniso.

ELEGÍAS DE CRITIAS[25]

2 [1 B., 1 Cr.] ATENEO, I, 28b

Y Critias de este modo [hace inventario de las características de cada ciudad]: «El cótabo es... un trofeo»[26]. Y la cerámica ática es objeto de un auténtico elogio. Ante todo, XV 666b
la invención del cótabo[27] procede de un juego siciliano, ya que fueron los sicilianos sus primeros inventores, como dice Critias, el hijo de Calescro en sus elegías con estos versos: «el cótabo... lo ponemos». *Anécdota Léxico, ed. Bekker* I 382, 19 [Foc. A 73, 3 Reitzenst.] «Auxilio de las palabras» así ha llamado a las letras el tirano Critias. [v. 10].

De Sicilia procede el cótabo, un juego excelente,
que cual diana ponemos de los dardos del vino;

---

[25] Critias se sirvió de la elegía con fines políticos, como Solón, pero también, como Teognis dio expresión en ellas a sus ideas sobre la moral y las costumbres, siempre desde una posición conservadora. *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur*, pág. 174. De ser cierta la suposición, que parece confirmar la elección del verso dactílico, propio de la poesía didáctica, la obra habría sido uno de los más antiguos manuales de Historia de la Literatura, junto con el *Perì poiētôn kaì sophistôn* de Damastes y el *Museo* de Alcidamante. Por otro lado, Critias parece haber dedicado su libro de elegías a los dos hermanos de Platón, Glauco y Adimanto, por su valiente conducta en la batalla de Mégara. La introducción contendría, en consecuencia, una alabanza de los hermanos. Cf. PLATÓN, *República* II, 367e ss.

[26] Esta sección de las *Elegías* parece haber contenido una especie de catálogo de inventos e inventores, tanto griegos como extranjeros. *Vid.* A. KLEINGÜNTHER, *Prôtos heuretês*, *Philologus, Suppl.* Tom. 26, 1 (1933), 145. Para sus posibles puntos de contacto con la «arqueología» de Hipias *vid.* L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, págs. 32 ss. y n. 27.

[27] *Vid.* nota 23.

después, el carro de Sicilia, insuperable en fasto y belleza...

***

El trono tesalio es blandísimo asiento para los miembros;
belleza suprema del lecho nupcial poseen Mileto
y Quíos, la marina ciudad de Enopión[28].
La copa tirrena de oro engastada no tiene rival
ni el útil objeto de bronce, cualquiera que sea, que adorna la [casa.
Los fenicios inventaron las letras, auxilio de las palabras[29],
y Tebas construyó, la primera, el carro de guerra,
y los carios, administradores del mar, las naves de carga.
y el torno, hijo de la tierra y del horno,
cerámica ilustre, útil despensera,
lo inventó la ciudad que en Maratón erigió el glorioso [trofeo.

3 [33 B.] Malio Teodoro, *Del metro*, p. 19

Critias afirma que el metro del hexámetro dactílico fue inventado originariamente por Orfeo. Cf. 68, B 16.

---

[28] Fundador mítico de la isla de Quíos. Hijo de Dioniso enseñó a los quiotas el cultivo de la vid. Cf. Ateneo I 26b-c.

[29] Para las letras como auxiliares del *lógos vid.* Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica*, pág. 60, n. 40. El término *alexíloga* es un *hápax*, que Eustacio (p. 1, 771, 44) explica precisamente como «auxiliares del *lógos*». Cf. *Synagōgē léxeōn khrēsímōn*, pág. 74, 7 Bachm. y *Phot. Berol.*, pág. 73, 3 Reitzenstein. Parte de la tradición griega atribuía efectivamente a los fenicios el invento del alfabeto. Cf. Heródoto, V 58. Según otra tradición su invento se debió al ingenio de algunos héroes culturales autóctonos como Prometeo (cf. Esquilo, *Prometeo* 460), Palamedes (Gorgias, *Palamedes*, Eurípides, frag. 578 N.), Museo u Orfeo. Finalmente otra tradición hacía al alfabeto originario de Egipto (Platón, *Filebo* 18b-c; *Fedro* 274c-275a).

A ALCIBÍADES

4 [3 B., 5 Cr.] HEFESTIÓN, 2, 3

[Sobre la sinícesis]... o bien dos breves se contraen en una sola breve, como se encuentra en los demás metros... pero raramente en el verso épico. Así Critias en la *Elegía a Alcibíades* consideraba que no cabía en el verso el nombre de Alcibíades. Efectivamente dice:

Y ahora al ateniense hijo de Clinias voy a coronar,
cantando a Alcibíades con ritmos nuevos[30],
pues no era posible adaptar a una elegía su nombre,
en cambio, en el yambo estará conforme a medida.

5 [4 B., 6 Cr.] PLUTARCO, *Alcibíades* 33

El decreto del regreso[31] [de Alcibíades] había sido previamente sancionado, a propuesta de Critias el hijo de Calesero, tal como él mismo ha escrito en sus *Elegías*, recordando a Alcibíades el favor con estos versos:

La propuesta que te devolvió del exilio, ante todos
yo la presenté y defendí, consiguiendo el propósito.
Sobre estos versos está el sello de mi lengua.

---

[30] La novedad rítmica consiste en componer un trímetro yámbico, en lugar de un pentámetro dactílico, a fin de adaptar al metro el nombre de Alcibíades.

[31] La elegía debe ser posterior al año 408 a. C., fecha del regreso de Alcibíades a Atenas.

CONSTITUCIONES EN VERSO [32]

CONSTITUCIÓN DE LOS LACEDEMONIOS

6 [2 B., 2 Cr.] ATENEO, X, 432d

Los lacedemonios no tenían costumbre de hacer los brindis habituales en los simposios ni de levantar, por medio de ellos, la copa en señal de amor mutuo. Da pruebas de ello Critias en sus *Elegías*:

Existe también en Esparta esta costumbre y práctica:
beber de la misma copa que contiene el vino [33]
y no dedicarse los brindis, diciendo los nombres [34],
ni hacia la mano derecha [35], alrededor de la compañía...

***

Una mano lidia de Asia inventó los jarros
y a ofrecer los brindis hacia la diestra y a invitar
por su nombre a quien quiere alzar su copa.

---

[32] El metro de las *Constituciones* es también el dístico elegíaco. Por lo que nos dejan ver los fragmentos, en ellas Critias reunió toda una serie de materiales de la historia cultural y política de las distintas ciudades griegas. Probablemente las *Constituciones* fueron concebidas como un instrumento didáctico para las escuelas aristocráticas de Atenas. Ello explica la clara inclinación por las costumbres y leyes espartanas que en los fragmentos adivinamos. Ninguno de los fragmentos, por otra parte, agrupados bajo este epígrafe es adscrito expresamente a la obra. Los temas que tratan son variados: a) costumbres simposiales (frag. 6); b) un dístico sobre Quilón (frag. 7); c) deseo de éxito (frag. 8); d) el frag. 9 plantea la vieja cuestión de qué es más importante para la formación de un hombre, las dotes naturales o la instrucción.

[33] Es decir, beber de la propia copa, sin que pase a los otros comensales.

[34] *Vid.* nota 23.

[35] La costumbre ateniense consistía en ir pasando la copa de izquierda a derecha.

Después de tales libaciones, desatan las lenguas
en vergonzosas charlas y el cuerpo más débil
vuelven. Una niebla que ofusca la vista se asienta en el ojo,
el olvido disuelve el recuerdo de las entrañas,
la mente, fuera de sí, desvaría. Como siervos observan
un proceder disoluto. Y encima se abate un ruinoso dispen-
[dio.
Los jóvenes lacedemonios beben en la medida
que mueve el corazón de todos a festiva esperanza,
y la lengua a serena alegría y risa moderada.
La bebida de esa manera es beneficiosa al cuerpo,
y a la mente y a la hacienda. Y bien que se adapta a las
[obras de Afrodita
y al sueño, que es puerto de las fatigas,
y a la Salud, para los mortales la diosa más deleitosa[36]
y a la Moderación[37], vecina de la Piedad.
Continúa, después, como sigue:
Más allá de la medida los brindis, aunque al momento
procuran placer, aportan dolor al futuro.
El modo de vida espartano es disciplinado,
comer y beber con medida para ser capaces
de pensar y trabajar. No hay un día fijado
para llenar el cuerpo de vino con libaciones sin cuento.

7 [36 B., 2a Cr.] *Escolio a* EURÍPIDES, *Hipólito* 264

De uno de los Siete Sabios es la sentencia «Nada en demasía», que suelen atribuir a Quilón, como hace Critias.

DIÓGENES LAERCIO, I 41 [10 A, I, 41]

[Sin indicar el nombre del autor]

---

[36] *Vid.* nota a frag. 8.

[37] El viejo precepto de la moral tradicional «De nada en demasía» lo encuentra Critias ejemplificado en las costumbres simposiales espartanas.

Fue un lacedemonio, el sabio Quilón, quien dijo esta sentencia:
«Nada en demasía. En el momento oportuno todo resulta [bello».

8 [5 B., 3 Cr.] Plutarco, *Cimón* 10 [después de 82 B 20]

Critias, que fue uno de los Treinta, desea para sí, en las *Elegías*:
la riqueza de los Escópades, de Cimón la magnanimidad[38],
y de Arcesílao, el lacedemonio, las victorias ganadas.

9 [6 B., 3 Cr.] Estobeo, *Florilegio* III 29, 11

De Critias:
Más buenos hay por estudio que por naturaleza[39].

DRAMAS[40]

10 *Vida de Eurípides*, p. 135, 53

De éstos [los dramas de Eurípides] tres son espurios:

---

[38] El fragmento glosa, con la vida de hombres ilustres del pasado, el ideal tradicional de felicidad, tal como se expresa en el escolio ático n. 7 Diehl. Dicho ideal aparece, sin embargo, moralizado al admitir, junto con los bienes materiales de salud, riqueza, juventud y belleza, otros como la grandeza de espíritu y la gloria. En este pasaje falta la salud, que aparece, sin embargo, en el frag. 6, v. 21.

[39] Critias parece seguir aquí la idea de Protágoras de que para la formación del individuo es más importante la educación que las dotes naturales.

[40] Schmid (*Griech. Literatur*, págs. 180 ss.) considera que estos dramas no fueron compuestos para la escena, sino para la lectura en determinados círculos oligárquicos. Las razones que aduce son de diferente naturaleza. Por un lado, no parece probable que Critias, con unas obras de clara orientación atea, pudiera conseguir un coro del arconte. Por otro lado, no habría sido prudente para los círculos oligárquicos, que tampoco dejarían de aprovechar la utilidad de los sentimientos religiosos, mostrar

Tenes, *Radamantis* y *Pirítoo*. Cf. B 17. [Wilamowitz añadía el drama satírico *Sísifo*[41]].

TENES[42]

11 Héroe epónimo de la isla de Ténedos. Cf. Conón 28 [Focio, *Biblioteca* 126, p. 135b 19 B.]

....

12 [Eurípides, frag. 695 *TGF*, pág. 578 Nauck] Estobeo, *Florilegio* III 2, 15

Eurípides en *Tenes*:

¡Ay! Ninguna justicia rige a los hombres de hoy.

---

públicamente su ateísmo. No obstante, todo lo que sabemos de los dramas es tan fragmentario, confuso e incluso contradictorio que cualquier hipótesis sobre ellos resulta aventurada.

[41] Estilísticamente no hay diferencias apreciables entre estos dramas y los de Eurípides. Las razones que pudieron hacer pensar que pertenecían a Critias debían de proceder de dramas hoy perdidos. Wilamowitz (*Euripides. Herakles*² págs. 157 ss.) consideraba *Pirítoo* una obra auténtica de Critias, con la que el sofista intentó superar el *Heracles* de Eurípides. Toda una serie de fuentes antiguas atribuyen *Tenes*, *Radamantis* y *Pirítoo* a Eurípides (Sátiro, *Vid. Eurip.*, pág. 3 Arn. frag. 37, col. II 19). Un verso de Critias, además (frag. 16, 9 D.), está tomado de *La sabia Melanipe* de Eurípides (frag. 481 N.). Como no euripideas las considera la *Vid. Eurip.*, p. 3, 2; 4, 9 Schw. Ateneo, XI, 496b adscribe el *Pirítoo* a Critias, al igual que hace Sexto Empírico (IX 59) con el *Sísifo* (cf., sin embargo, en contra Aecio, *Plac.* I 7, 2).

[42] Tenes, hijo de Cieno de Colonas en la Tróade, fue el primer colonizador mítico de la isla de Ténedos, de la que se convirtió en héroe epónimo. Por lo que sabemos de su historia, la tragedia combinaba quizás el motivo de Putifar y el de Dánae. Amado por su madrastra Filónome, fue acusado por ésta, despechada por el rechazo, de adulterio ante su padre Cieno, quien ordenó que fuese arrojado, dentro de una cesta, junto con su hermana Hemítea, al mar, que lo depositó en la costa de Ténedos. Enterado su padre de la verdad, intentó en vano reconciliarse con él. *Vid.* Schmid, *Griech. Literatur*, pág. 177.

RADAMANTIS[43]

12a Final de un *Argumento* conservado en un papiro editado por C. Gallavoti, *Riv. di filol.* N. S. 11 (1933), 179, cf. Körte, *Arch. f. Pap.* 11 (1935), 258

[Cástor, hermano de Pólux] fue muerto en combate singular. Satisfecho Radamantis por la victoria, pero apesadumbrado por sus hijas, Ártemis se apareció a Helena y le ordenó rendir las honras fúnebres a sus dos hermanos muertos y anunció que sus hijas se convertirían en diosas.

13 [600 N.] *Anécdota Antiaticista,* ed. Bekker, p. 94, I

«Extraer» [*exaireîn*] en lugar de «detraer» [*aphaireîn*] (= matar). Eurípides en *Radamantis*:

Porque no hay nadie que pueda matarnos.

14 [658 N.] Estrabón, VIII 356

Eurípides... en *Radamantis*:

Quienes ocupan la tierra de Eubea, ciudad vecina.

15 [659 N.] Estobeo, *Florilegio* II 8, 12. IV 20, II, 61

Radamantis de Eurípides:

Toda clase de amores hay en nuestras vidas:
uno desea alcanzar la nobleza,
otro, en cambio no se cuida de ello, sino que quiere

---

[43] Radamantis, hijo de Zeus y de Europa, fue, según la mitología, uno de los pocos bienaventurados que no murió sino que ascendió al Elíseo (*Odisea* IV 564). Paradigma del justo, era, según ciertas creencias mistéricas, uno de los jueces encargados de juzgar a los muertos. Cf. Píndaro, *Olimp.* II 75 ss.; Platón, *Apología* 41. No sabemos cúal podía ser el tema de esta tragedia. *Vid.* Schmid, *Griech. Literatur*, pág. 177, n. 3.

ser proclamado en las casas padre de muchas riquezas,
a otro le place, sin una sola palabra sensata de su corazón,
arrastrar a sus prójimos a temeraria osadía.
Otros mortales persiguen el lucro infamante
antes que el bien. Y así la vida del hombre es un errar.
Yo, por mi parte, no quiero obtener nada de eso,
mas quisiera gozar la gloria de la fama.

PIRÍTOO[44]

15a *Pap. Oxyrh.* 17, 36 ss. Cinco fragmentos del papiro 2078 con restos de 85 versos, publicados por Hunt. Cf. Körte, *Arch. f. Pap.* 10 (1932), 50 ss.; Morel, *Bursians Jahresber.* 59 (1933), 159 ss. Pertenecen al prólogo de la tragedia. De los cinco primeros versos sólo pueden leerse algunas palabras sueltas

—Pirítoo:
un dios locura... 7
envió funesta ceguera: [Ixión], tras haber obtenido

[44] Pirítoo era un lapita, hijo de Zeus y de Día, la esposa de Ixión, que tomó parte en la lucha contra los centauros. Ya desde Homero se encuentra asociado con Teseo, el héroe ateniense por excelencia, del que suele aparecer como un fiel escudero. Según una versión de la leyenda (Higino, *Fábulas* 79, 2), acompañó a Teseo en su descenso al Hades, adonde había bajado para rescatar a Perséfone y entregársela a Pirítoo como esposa. La obra tiene lugar en el Hades, donde Teseo y Pirítoo se encuentran con Heracles, que ha descendido también a los infiernos para robar, por encargo de Euristeo, al Cancerbero. Se ha sugerido que la originalidad de la tragedia radicaba en el tratamiento sofístico del tema, en virtud del cual el esforzado Heracles convencía, gracias a la persuasión de sus palabras, a la rígida diosa del Hades para que permitiera el regreso de Teseo y Pirítoo.

como esposa a Néfele, un rumor desbordante de soberbia
difundió entre los tesalios,
que se había unido a la hija de Crono...
por tales jactancias...
debió de pagar a los dioses una pena...
atado a la rueda de la locura...
furiosos rodaba...
ignorado por los hombres. Y ni siquiera una tumba
le dio cobijo, mas por la violencia de las Boréades
fue despedazado...
Por haber cometido mi padre una falta contra los dioses...
yo debo... sus desgracias...

—Heracles:
...dulce me parece
—Teseo:
[No]... te reprocho, Heracles,
[mas debo quedarme], porque es deshonroso traicionar
a un amigo leal, aviesamente apresado[45].
—Heracles:
Un propósito digno de ti, Teseo, y de Atenas
has pronunciado. Pues de los desventurados
eres siempre aliado. Para mí, empero, es una infamia
volver a mi patria, alegando una excusa.
¿Con cuánto placer crees tú que Euristeo,
si llega a saber que te he ayudado en tu empresa,

[45] El pasaje presenta un fragmento de diálogo entre Teseo y Heracles. Quizás Teseo quiere convencer a Heracles de que, antes de emprender su trabajo, lo libere a él y a Pirítoo del Hades. Heracles no se muestra dispuesto a ello y Teseo, que puede volver a la vida en compañía de Heracles, no quiere dejar abandonado a su fiel compañero Pirítoo.

dirá que el esfuerzo empeñado ha resultado infructuo-
[so?
—Teseo:
Para lo que quieras, tendrás, en todo caso,
mi afecto, que no es inconstante, sino el de un hombre
[libre,
que odia a sus enemigos y quiere bien a sus amigos.
Antes se decía que tú a mí...
podrías decir, sin embargo,...

16 Juan Diácono, *Comentario a Hermógenes*, ed. Rabe [del Vat. gr. 2228, s. XIV, *Rhein. Mus.* 63], p. 144 ss. Gregorio de Corinto, *Comentario a Hermógenes* II 449, 8 Spengler

También Eurípides: «Zeus, según se ha dicho» narración, «conforme a la verdad» confirmación. Este verso se encuentra en dos dramas de Eurípides, en el intitulado *Pirítoo* y en *Melanipe la Sabia*. No es inoportuno exponer los argumentos y pasajes de estos dramas para aquellos que aman la erudición. Pues bien, el argumento de *Pirítoo* es el siguiente: Pirítoo, por haber descendido al Hades, en compañía de Teseo, para pretender a Perséfone, recibió el castigo adecuado. Encadenado al inmóvil asiento de una piedra, era vigilado por las fauces abiertas de unas serpientes. Teseo, por su parte, dado que consideraba deshonroso abandonar a su amigo, prefirió la existencia en el Hades a la vida terrena. Después, Heracles, que había sido enviado por Euristeo a dar caza a Cérbero, domeñó por la fuerza a la fiera y a los compañeros de Teseo, por merced de los dioses infernales, los liberó de la necesidad en que se encontraban, logrando así con una sola acción vencer a su oponente, la fiera, obtener una gracia de los dioses y mostrar su piedad

hacia unos amigos en desgracia. Pues bien, en este drama es introducido Éaco que dirige estas palabras a Heracles[46]:

Éaco:

¡Eh! ¿Qué sucede? Veo que alguien, resuelto,
aquí se encamina con prisa y osado propósito.
Justo es, extranjero, que digas quién eres
y la causa por la que te acercas a estos parajes.

Después, Heracles le dice [*FTG*, Euríp., frag. 591 N.],

Heracles:

No tengo recelo en desvelar todas mis razones.
Argos es mi patria y mi nombre, Heracles.
Del padre de todos los dioses, de Zeus, nací yo.
Que a mi madre llegó, al tálamo ilustre,
Zeus, según se ha dicho, conforme a la verdad.
Vengo aquí por la fuerza, de Euristeo
cediendo al mandato, que en camino me puso,
con la orden de llevar vivo al perro del Hades
a las puertas de Micenas. No era su deseo verlo,
mas creía, con ello, haber encontrado una hazaña para
[mí inalcanzable.
Tras las huellas de empresa tamaña, me he llegado en
[mis vueltas
a los más apartados lugares de Europa y de Asia entera.

17 [17 B., Euríp., frag. 592 N.] Ateneo, XI, 496a

Plemócoe...[47]. Suelen practicarlo en Eleusis, en el último día de los misterios, al cual, por tal práctica, llaman Plemócoas... De ello hace mención el autor de *Pirítoo*, trátese del tirano Critias o de Eurípides, del siguiente tenor:

---

[46] El pasaje parece ser un fragmento del prólogo, en el que el portero del Hades, Éaco, se dirige a Heracles que acaba de llegar a los umbrales del infierno.

[47] Es el nombre de un vaso ritual para libaciones.

para derramar estos vasos, con palabras de buen augurio,
en la cima que se abre a los infiernos...

18 [16 B., 594 N.] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Miscelánea* V 35 (II 349, 18 St.)

Las representaciones que figuran sobre el arca sagrada revelan los secretos del mundo inteligible, oculto y excluido para el vulgo. Ciertamente aquellas imágenes de oro, con seis alas cada una de ellas, representan bien las dos osas, como algunos pretenden, o , mejor aún, los dos hemisferios; su nombre de Querubines quiere designar un conocimiento profundo. Sin embargo, las dos tienen doce alas y, por medio del círculo zodiacal y del tiempo que por él discurre, revelan el mundo sensible. Según creo, también la tragedia filosófica dice: «incansable... al polo».

Escolio a ARISTÓFANES, *Aves* 179. Los antiguos no empleaban la palabra «polo» en el sentido en que lo hacen los modernos, como un punto y límite del eje, sino como lo que lo contiene todo. Eurípides en *Pirítoo* dice «vigilando también el atlántico polo», sugiriendo que éste gira alrededor de todo y que todo se mueve por medio de él[48]:

El tiempo incansable, pleno de un fluir eterno,
gira alrededor, engendrándose a sí mismo[49],
y las osas gemelas, con el raudo batir de sus alas,
vigilan el atlántico polo.

---

[48] El fragmento parece salir de bocas de un coro de «iniciados» o *mýstai* del Elíseo. El tono del canto, con invocaciones a Crono, las estrellas, etc., es filosófico, quizás con ecos de Anaxágoras. Cf. SÁTIRO, *Vida de Eurípides*, frag. 39 II, III. Es posible que el coro de «iniciados» sea una parodia del coro de las *Ranas* de Aristófanes.

[49] El pasaje parece tomar en consideración la *noûs* de Anaxágoras. KERN (*Orphicorum Fragmenta*, pág. 303) cree ver en esta concepción del tiempo, como creador del cielo, un origen órfico.

Atlante, el polo que no experimenta movimiento, puede ser también la esfera [de las estrellas] fijas, pero, quizás, es mejor concebirlo como la eternidad inmóvil.

19 [15 B., 593 N.] Clemente de Alejandría, *Miscelánea* V 35 [115 II 403, 14 St.]

En su tragedia *Pirítoo* el mismo autor [Eurípides] dice en estilo trágico lo siguiente: (*Escolio a* Apolonio de Rodas, IV 143e, y *Escolio a* Eurípides, *Orestes* 982, citan versos 1 y 2. Sátiro, *Vida de Eurípides* (*Ox. Pap* IX) p. 140 cita parte de 1 y 4):

A ti espontáneamente nacido, a ti que, en la etérea
espiral, entrelazas la naturaleza de todas las cosas,
entorno a ti la luz, la noche tenebrosa
de variados resplandores y la confusa multitud
de las estrellas danzan sin cesar.

En este pasaje llama «espontáneamente nacido» a inteligencia creadora[50]; lo que sigue, en cambio, hace referencia al universo, entre lo que también se encuentra la oposición de luz y tiniebla.

20 [10 B., 595 N.] Plutarco, *De la pluralidad de amigos* VII, 96c

Algunos, sin haber obtenido provecho alguno de la fortuna de sus amigos, perecen, en cambio, junto con ellos en la desventura. Y ello les ocurre especialmente a los filósofos y a personas distinguidas, como le sucedió a Teseo con Pirítoo castigado y encadenado:

«Sometido con no forjados cepos al yugo del respeto».

---

[50] *Vid.* nota al frag. anterior y al frag. 25, v. 34.

21 [13 B., 598 N.] Estobeo, *Florilegio* II 8, 4

De Eurípides en *Pirítoo*:

El primero que dijo con mente avezada
acertó, acuñando la nueva sentencia que dice:
la fortuna se hace aliada de los prudentes.

22 [12 B., 597 N.] Estobeo, *Florilegio* III 37, 15

Del *Pirítoo*:

Más firme que la ley es un sólido carácter,
pues a éste jamás podría doblegar un orador,
a aquélla, en cambio, con sus discursos
retuerce y, con frecuencia, mancilla[51].

23 [14 b., 696 N.] Estobeo, *Florilegio* IV 53, 23

De Eurípides en *Pirítoo*:

¿No es, por ventura, mejor no vivir que vivir malamente?

24 De *Pirítoo* proceden, según Welcker, Euríp. frag. inc. 865 N.:

«La fama pone de manifiesto al hombre de bien hasta en las profundidades de la tierra».

frag. 936 N.:

«No. Que el Hades acogióme cuando aún alentaba».

Según Wilamowitz, frag. 964 N.:

«Yo aprendí el recurso de un hombre sabio
y, por ello, entregaba mi mente a preocupaciones y desven- [turas,
cargándome con destierros de mi patria,
prematuras muertes y otros senderos de la desgracia,
a fin de que si algo de lo que mi mente imaginaba, sufría,

[51] El pasaje sugiere que la obra podía contener un encomio de la «fuerza» y de la «persuasión», así como un ataque a la «ley».

no se abatiera sobre mí por sorpresa y fuera más dolorosa su [mordedura».

Focio, *Léxico* A, p. 91, 18

«Sin madre» [*amḗtoros*], Eurípides: «Afidno, hijo de Gea, que no tuvo madre».

SÍSIFO SATÍRICO[52]

25 [9 B., 770 N.] Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX 54

También Critias, unos de los que ejercieron la tiranía en Atenas, parece haber pertenecido al grupo de los ateos, ya

[52] La autenticidad de este drama satírico es discutida. Wilamowitz lo creía obra de Critias. Kerferd (*The Sophistic Movement*, pág. 141) y A. Dihle («Das Satyrspiel «Sisyphus», *Hermes* 105 (1977), 28-42), de Eurípides. La atribución a Eurípides se basa en las coincidencias temáticas (cf. *Suppl.* vv. 201 ss., donde también se representa la vida originaria de los hombres como semejante a la de los animales) y de vocabulario entre el fragmento y el tragediógrafo, lo que sugiere que todos los textos formaban parte de una misma tradición que comprendía los siguientes argumentos: a) la ausencia de recompensas y castigos para buenos y malos en la «condición originaria»; b) establecimiento de leyes que permitieran el establecimiento de una vida justa; c) de una forma explícita o implícita se reconoce que estas leyes son fruto de un acuerdo o contrato. Sabemos, por otro lado, que Eurípides fue autor de un drama intitulado *Sísifo*, perteneciente a una tetralogía, que incluía *Las troyanas* (representadas en el 415 a. C. Cf. Eliano, *Varia Historia* II 8). Lo novedoso del fragmento respecto a la mencionada tradición es la figura del «sabio» que, mediante la invención de los dioses, logra inspirar miedo a los malvados, incluso cuando éstos actúan en secreto. En consecuencia, la justicia divina es un mito, ya que no hay indicios de que efectivamente se cumpla. Los dioses no son, en consecuencia, una hipóstasis de los bienes naturales o del terror ante ciertos fenómenos naturales, sino fantasmas creados por un miedo artificialmente inspirado. El ateísmo del pasaje parece también inconsistente con la ideología política, conservadora a ultranza, del autor. La cuestión no está definitivamente cerrada ni es baladí, por cuanto si el *Sísifo* no es realmente de Critias, poco queda, aparte la autoridad de Diels, para considerarlo un sofista.

que afirmó que los antiguos legisladores forjaron la divinidad como una suerte de supervisor de los aciertos y errores humanos, a fin de que nadie hiciera, en secreto, ninguna injusticia a su prójimo, para guardarse del castigo divino. Sus palabras son como sigue: «Un tiempo hubo... existe una estirpe de dioses».

AECIO, I 7, 2. Tampoco el tragediógrafo Eurípides se mostró dispuesto a desvelarse, por miedo al Areópago; no obstante, mostró su pensamiento del modo siguiente: presentó en escena a Sísifo[53] como representante de esta opinión y defendió esta teoría de su personaje: «Un tiempo hubo... de la fuerza esclava» [1. 2]. Después afirma que la ilegalidad quedó abolida por la introducción de la ley. Mas, como la ley podía impedir los crímenes manifiestos, pero muchos seguían cometiendo, en secreto, injusticias, entonces un hombre sabio estableció que era preciso cegar la verdad con un falso razonamiento y convencer a los hombres de que «existe un dios... que posee una mente» [17. 18]. De ahí que también diga Eurípides «la faz estrellada del cielo... el sabio artesano» [33. 34]. D. 298 D. 294

[53] Sísifo fue, por un lado, uno de los grandes pecadores condenados a una pena eterna. En la *Odisea* (XI 593 ss.) se describe el tormento de subir incesantemente a la cumbre de una montaña una pesada piedra, que invariablemente volvía a caer, apenas llegado a la cima. La razón de tal tormento no la conocemos bien, si bien los mitógrafos tardíos consideran que su pecado consistió en revelar a Asopo el lugar donde Zeus había escondido a su hija Egina (*vid.* ROSE, *Handbook of Greek Mythology*, v. 270, 294 y notas). En la *Ilíada* (VI 154-5) es presentado como «el más hábil de los hombres». Son esta destreza y habilidad suyas lo que le aseguró un puesto entre los héroes del folklore griego y muy especialmente su victoria sobre la muerte y el Hades. *Vid.* WILISCH en el *Lexicon der griech. Mythologie*, ed. ROSCHER IV, 964, págs. 22 ss. Critias pudo ver en Sísifo al pecador y tramposo supremo, al tipo ideal para exponer a través de su figura ideas ilustradas, que podían acarrear un serio peligro político.

Un tiempo hubo en que la vida del hombre no tenía orden[54],
era una vida bestial, de la fuerza esclava,
una época en que no había un premio para los buenos
ni tampoco un castigo para los malvados.
Después, según creo, los hombres establecieron
leyes punitivas, de modo que fuese justicia
un soberano imparcial para todos y la insolencia, su esclava.
Así recibía castigo todo el que erraba.
Tiempo después, pues las leyes impedían,
por su fuerza, cometer a los hombres crímenes manifiestos,
aunque, a ocultas, seguían cometiéndolos, entonces,
yo creo que, por vez primera, un hombre astuto y sabio de mente
inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses,
para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas,
alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento.
Introdujo, por tanto, la noción de divino, diciendo
que existe un dios, floreciente de vida inmortal,
que oye y que ve con la inteligencia, que posee una mente
y rige el universo, revestido de divina natura.
Este dios oirá cuanto, entre los hombres, se dice,
y tendrá poder para ver todas sus acciones.
Si, por acaso, maquinas, en silencio, alguna maldad,

---

[54] La doctrina expuesta en esta resis muestra claras influencias del pensamiento de Protágoras, del que se aparta, sin embargo, en algunos puntos. La justicia no es aquí como en el mito platónico un regalo de los dioses, sino invención humana. Por sí sola la justicia no ejerce la suficiente coerción como para impedir el crimen; es necesario el temor a un ser supremo capaz de ver incluso lo oculto.

no escapará a la atención de los dioses. Porque en ellos
hay providencia. Con estas razones,
introdujo la más dulce doctrina,
ocultando la verdad con falso argumento.
Decía que los dioses habitan allí en donde
más podrían aterrorizar a los hombres,
de donde, según comprendió, proceden los temores
[humanos,
las dificultades de sus míseras vidas:
de la esfera suprema, en donde veía surgir
el relámpago y oía el horrísono fragor
del trueno y la faz estrellada del cielo,
hermoso retablo de Crono, el sabio artesano,
por donde camina, esplendente, la masa ardiente del
[sol[55]
y de donde cae a la tierra la húmeda lluvia.
Tales terrores puso alrededor de los hombres,
mediante los cuales asentó firmemente, con sus razo-
[nes,
el poder divino y en el sitio adecuado,
y extinguió, con las leyes, la ilegalidad que reinaba[56].

Y, tras la exposición de algunos breves argumentos, añade:

---

[55] A. Momigliano (*R. Fil.*, n. s., 8 (1930), 133) creyó ver en este verso ecos de la doctrina de Anaxágoras, según la cual el sol no era más que un trozo de metal incandescente. Cf. Anaxágoras, A 1, 8 y frag. 72 D., y Arquelao, A 15 D.

[56] A diferencia de Antifonte, Critias, tras el análisis *nómos/phýsis*, no concluye que la ley no sea vinculante para el hombre, sino que, muy al contrario, el imperio de la ley *(nomokratía)* le parece una condición necesaria para la convivencia humana.

De ese modo, yo creo, que alguien, por vez primera, per-
[suadió[57]
a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses[58].

DE DRAMAS INCIERTOS

26 [22 B., 2 N.] Estobeo, *Florilegio* I 8, 11

Tras la sombra, veloz, envejece el tiempo.

27 [20 B., 3 N.] Estobeo, *Florilegio* III 14, 2

De Critias:

Quien, en el trato con sus amigos, todo
por su propio placer realiza, el placer inmediato,
en el tiempo futuro, en odio transforma.

28 [19 B., 4 N.] Estobeo, *Florilegio* III 23, 1

De Critias:

Peligroso es el caso en que el no inteligente lo parece.

29 [21 B., 5 N.] Estobeo, *Florilegio* IV 33, 10

De Critias:

¿Es preferible tener, compartiendo la casa,
una torpe riqueza a una sabia pobreza?[59]

---

[57] El énfasis que el fragmento pone en el papel de la «palabra» y la «persuasión» es una de las razones por las que Diehl *(art. cit.)* considera la obra de Eurípides. Para la idea, por otro lado, de que las leyes y la justicia son necesarias para evitar que los seres humanos se hagan mutuamente daño, cf. Demócrito, frag. 245 D.

[58] Para este ateísmo que considera la religión políticamente útil cf. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX 54.

[59] El pasaje cuestiona implícitamente la moral tradicional, que consideraba la riqueza un bien absoluto.

FRAGMENTOS DE PROSA[60]

<*CONSTITUCIÓN DE LOS ATENIENSES*>[61]

30 Puede conjeturarse que B 53-73 pertenecen a esta obra.

CONSTITUCIÓN DE LOS TESALIOS

31 [30 Bach, 7 Müller *FGH*, II 69]. Ateneo, XIV 662f

Se admite generalmente que los tesalios fueron los más fastuosos de los griegos en su forma de vestir y de vivir. Ésa fue precisamente la causa de que ellos atrajeran a Grecia a los persas, cuyo lujo y boato envidiaban. Del lujo de ellos informa también Critias en la *Constitución de los tesalios*.

[60] Es posible que estas *Constituciones* en prosa fueran una versión de las compuestas en verso. Es difícil emitir un juicio sobre la cuestión, por cuanto lo que nos ha llegado de unas y otras es sumamente fragmentario. En todo caso es muy posible que estas obras en prosa ejercieran una cierta influencia en la labor de Aristóteles, del que, por otra parte, solo poseemos una extensa parte de la *Constitución de los atenienses*. A juzgar por los fragmentos, Critias recopiló datos sobre la historia cultural de las ciudades griegas y también de lo que hoy llamaríamos la psicología colectiva.

[61] La obra, a juzgar por los fragmentos, contenía junto a observaciones de carácter histórico-cultural, indudables juicios políticos; así las consideraciones sobre el enriquecimiento de algunos estadistas como Temístocles y Cleón (frag. 45) o la política prolaconia de Cimón (frag. 52).

CONSTITUCIÓN DE LOS LACEDEMONIOS[62]

32 [23 Bach, 1 Müller *FHG,* II 68] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Miscelánea* VI 9 (II 428, 12 St.)

Habiendo compuesto, en otra ocasión, Eurípides estos versos (frag. 525, 4, 5 N.): «De un padre y una madre que arrostran una dura existencia, nacen hijos mejores», Critias escribe: «Comienzo por el nacimiento del hombre. ¿De qué modo podría adquirir perfección corporal y vigor sumo? Si su progenitor hiciera ejercicios físicos, comiera sólidamente y trabajara el cuerpo, y la madre del niño futuro fuese recia de cuerpo e hiciera ejercicios físicos».

33 [24 B., 2 M.] ATENEO, XI 463e

Cada ciudad tiene su propia manera de beber, tal como nos muestra Critias en la *Constitución de los lacedemonios* con estas palabras: «El habitante de Quíos y de Tasos [bebe] de grandes copas y hacia la derecha, el habitante del Ática de copas pequeñas y hacia la derecha, el tesalio propone copiosos brindis a cualquiera que los acepte. Los lacedemonios beben, cada uno, de la copa que tienen delante y el esclavo que atiende el servicio del vino escancia cuanto puede apurar cada uno».

34 [25 B., 3 M.] ATENEO, XI 483b

Critias en la *Constitución de los lacedemonios* escribe como sigue: «Aparte de ésos, los más simples utensilios de

[62] A pesar de las inclinaciones laconias del autor, no hay ningún juicio prolaconio en los fragmentos conservados.

la vida diaria: las excelentes botas laconias y sus vestidos sumamente agradables y útiles de llevar. La cantimplora laconia, un recipiente especialmente apto para campaña y comodísimo de llevar en el zurrón. Explicaré la razón por la que es adecuada al soldado. Un soldado se ve con frecuencia forzado a beber agua sucia. Pues bien, ante todo, conviene que la bebida no quede demasiado a la vista. En segundo lugar, al tener la cantimplora un gollete, retiene en su interior las impurezas».

PLUTARCO, *Licurgo* 9 [26 B.] Por ello esos utensilios corrientes y necesarios, divanes, escabeles, mesas, eran fabricados excelentemente en Lacedemonia y era famosa la cantimplora laconia, especialmente para las campañas militares, tal como afirma Critias. En efecto, las aguas que había que beber por fuerza y cuyo aspecto repugnaba a la vista, las disfrazaba con su color y, al chocar las impurezas en su interior y adherirse a su gollete, la bebida se aproximaba más pura a la boca.

PÓLUX, VI 97 Copa laconia; los dos lados del *kóthōn*, como los de la olla, se llaman *ámbones* («gollete»). Cf. FOCIO, *s. v. kóthōn.*

35 [28 B., 5 M.] ATENEO, XI 486e

Critias en la *Constitución de los lacedemonios*: «lecho milesiurgo y escabel milesiurgo, lecho quiurgo y mesa reniurga».

HARPOCRACIÓN [según una cita de DÍDIMO]: el gramático parece ignorar que no sería posible encontrar una forma como ésa, derivada de nombres propios, sino, más bien, de nombres de ciudades y pueblos. «Lecho milesiurgo» dice Critias en la *Constitución de los lacedemonios.*

36 [29 B., 6 M.] EUSTACIO, *Comentario a la Odisea* VIII, 376, p. 1601, 25 (¿del *Sobre los juegos* de Suetonio?)

Era costumbre antigua el jugar de ese modo y, según dicen, era competición habitual entre los lacedemonios el juego de pelota... indicar también que el tal juego de pelota era asimismo una clase de danza, como explica también quien así escribió: «danza termaústride, con vehementes movimientos de pies». Critias, por ejemplo, la explica así: «dando un salto hacia arriba, antes de caer a tierra, ejecutaban con los pies muchos movimientos cruzados, acción que llamaban «termaustrizar»[63]. Cf. ATENEO, XIV 629d.

37 [0] LIBANIO, *Discursos* 25, 63 [II 567 Förster]

Los lacedemonios que mantenían abierta para sí mismos la posibilidad de dar muerte a los hilotas y, a propósito de los cuales, Critias dice que en Lacedemonia se es absolutamente esclavo o libre. Pero ello no quiere decir otra cosa que lo que el propio Critias dice: «por desconfianza hacia los hilotas, el espartano, cuando es tiempo de paz, les quita a aquéllos la abrazadera del escudo». Como no puede hacer eso durante una campaña, por la necesidad que, con frecuencia, tiene de ser veloz, anda siempre rondando con la lanza, pensando que, con ella, podrá someter al hilota, si intenta alguna revuelta con el escudo sólo. Y han construido también llaves que consideran más fuertes que las insidias
64 que aquéllos puedan tramar. Ésta sería la situación de quienes conviven con el miedo y a los que no dejan siquiera respirar aquellos a quienes sus esperanzas tornan temibles. Pues bien, aquéllos, a quienes el miedo de los esclavos tiene en armas mientras comen, duermen o se aprestan a cual-

[63] El verbo es un derivado de *termaustrís* «pinza», de modo que designa una danza con movimientos que se asemejaban a los de una pinza. Cf. ATENEO, XIV 629d.

quier otra actividad, ¿cómo, oh hijo de Calescro, podrían disfrutar de una libertad pura? Contra ellos se levantaron los esclavos, con la ayuda de Posidón[64], y dieron prueba de que en ocasiones semejantes obrarían de modo semejante. Al igual que sus reyes tampoco eran libres, puesto que les estaba permitido a los éforos prender y condenar a muerte a un rey, así también los espartanos, todos ellos, eliminaron la libertad, al convivir con el odio que sus esclavos les profesaban.

38 [B. p. 89] PÓLUX, VII 59

A los bombachos los llaman también calzones. La palabra se encuentra también en Critias en *Las Constituciones*.

AFORISMOS I, II...[65]

39 [39 B.] GALENO, *Comentario a «Los deberes del médico» de Hipócrates* I 1

[Aquello que es posible percibir por la vista, el tacto, el oído, el olfato, la lengua y el pensamiento]. XVIII B 654 Kühn. Una explicación tal del significado de la percepción [esto es, percibir] es estoica. Por ello la aceptó también Eficiano, el discípulo de Quinto, al recibir, entusiasmado, la filosofía estoica... Afirma que Hipócrates empleó la palabra 655, 7
«percibir» por «pensamiento»... Hace mención también de 656, 2

[64] Alusión a la sublevación que siguió al terremoto que asoló Lacedemonia en el 468 a. C. Cf. TUCÍDIDES, I 100 ss.

[65] El título de la obra es dudoso. *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur*, pág. 182, que considera la obra idéntica a las «Conversaciones» *(homilíai)*. A partir de los fragmentos no es posible reconstruir el contenido de la obra. *Aforismos* sugiere una colección de sentencias. «Conversaciones», por el contrario, una especie de diálogo, del tipo de los de Jenofonte o Esquines.

la palabra «pensamiento», afirmando que, en tiempo de los antiguos, se empleaba con el mismo sentido que «mente» o «intelecto», si es que no valía también «reflexión». Aunque hay muchos testimonios de ello, presentaré unos pocos ejemplos. Critias, en el libro primero de los *Aforismos*, escribe lo siguiente: «Ni lo que percibe por otra facultad corporal ni conoce tampoco por la mente». Y en otro momento: «Tienen conocimiento los hombres habituados a estar sanos de mente».

CONVERSACIONES I y II

40 [40 B.] Galeno, *Comentario a «Los deberes del médico» de Hipócrates* [al final del frag. precedente]

Y en el libro primero de *Las Conversaciones*: «Si tú mismo te ejercitaras para tener una mente capaz, no sufrirías, en modo alguno, injusticias por parte de ellos». Y así, muy frecuentemente, en el mismo libro. Y en el libro segundo de *Las Conversaciones*, al distinguir las sensaciones del pensamiento, dice a menudo, al igual que Antifonte etc... [87 B 1].

41 [0] Herodiano, *De las particularidades del estilo* 40, 14

En *Las Conversaciones* de Critias aparece la extraña palabra «impulso» [*orsótēs*] en lugar de «ímpetu».

41a Platón, *Cármides* 161b

Considera qué te parece la siguiente reflexión a propósito de la moderación. Porque, poco ha, me he acordado de lo que le oí decir a uno [Critias. Cf. 162c]: que la moderación consiste en atender a los propios intereses. (Cf. 162a).

SOBRE LA NATURALEZA DEL AMOR O DE LOS AMORES[66]

42 [37 B.] GALENO, *Léxico hipocrático* XIX 94 K. (*Comentario a Epidemias* III 17, 11 [III 134 L.])

«Triste»: Critias en *Sobre la naturaleza del amor o de los amores* explica el término del siguiente modo: «triste es quien se aflige por nimiedades o, por razones importantes, experimenta mayor aflicción que los demás hombres o durante más tiempo».

PROEMIOS A LOS DISCURSOS POLÍTICOS[67]

43 HERMÓGENES, *De las formas oratorias* II 415, 27 Sp. Cf. *supra* A 19.

FRAGMENTOS EN PROSA DE OBRAS INCIERTAS[68]

44 [35 B., 12 M.] ELIANO, *Historia Varia* 13

Critias acusa a Arquíloco de haber hablado pésimamente de sí mismo: «si él, dice, no hubiese difundido tal fama

---

[66] La obra no era de Critias, sino que debe ser atribuida a un comentarista homónimo de Hipócrates.

[67] Estos proemios parecen haber sido obra de juventud, fruto de su aprendizaje retórico. La novedad de Critias consistió, quizás, en utilizar ciertos modelos, propios de los discursos forenses, para la oratoria política. Pudo, entre otros, servirse de la colección de proemios de Antifonte. A pesar de ello, los proemios pudieron tener un estilo propio, como sugiere la caracterización de HERMÓGENES (pág. 402, 6 R.) como «verdadero y fidedigno».

[68] Sobre los juicios literarios contenidos en estos fragmentos, *vid.* PFEIFFER, *Historia de la Filología Clásica*, pág. 112.

sobre su propia persona entre los griegos, no estaríamos informados de que fue hijo de la esclava Enipo ni de que hubo de abandonar, por causa de su pobreza y falta de medios, Paros, para dirigirse a Tasos ni de que, llegado allí, se ganó la enemistad de sus habitantes ni tampoco de que difamaba por igual a amigos y enemigos. Y además, decía él, tampoco sabríamos que fue adúltero, si no lo hubiésemos sabido por él mismo, ni que fue lujurioso e insolente y, lo que es aún más bochornoso que todo eso, que arrojó el escudo [en combate]. No fue, pues, Arquíloco un buen testigo de sí mismo, al legar a la posteridad tal fama y nombradía sobre su persona». No soy yo quien hace esas acusaciones a Arquíloco, sino Critias.

45 [31 B., 8 M.] Eliano, *Historia Varia* X 17

Dice Critias que Temístocles, hijo de Neocles, antes de comenzar su carrera política, poseía una hacienda, heredada de su padre, de tres talentos. Mas, cuando se puso al frente de los asuntos públicos, después que hubo marchado al exilio y sus propiedades hubieron sido confiscadas, se descubrió que poseía una fortuna de más de cien talentos. Igualmente afirma de Cleón que, antes de hacerse presente en la política, no tenía ni una sola de sus propiedades libre de cargas, pero que, después, legó un patrimonio de cincuenta talentos.

46 [0]. Arístides, *Arte retórica* II 15 Schm. [a propósito del comienzo del *Banquete* de Jenofonte]

[A mí me parece, sin embargo, que], si su discurso hubiese comenzado por alguna palabra afirmativa, como «a mí, desde luego, me parece», habría resultado más duro y hubiese parecido más propio de Critias o de alguno de los de su estilo.

47 [0] ARÍSTIDES, *Arte retórica* II 50 Schm. [a propósito de JENOFONTE, *Banquete* 1, 4]

[Más bien para los aquí presentes, pues que si a estrategos, hiparcos e intrigantes], si tú, construyendo el período en sentido contrario, hubieras dicho algo así como «cuantos eligen a quienes, por sus cualidades, ven sobresalir sobre los demás por sus cargos, honores y poderes análogos, no me parece que obran correctamente», un estilo tal me habría parecido más propio de Critias o de alguno de los antiguos sofistas.

48 [38 B.] DIÓN CRISÓSTOMO, XXI 3 [II 267 Arn.]

¿O no sabes que Critias, que fue uno de los Treinta, dijo que «en los machos lo femenino es un espectáculo bellísimo, en las hembras, en cambio, todo lo contrario»?[69]. Con razón, sin duda, lo eligieron los atenienses como legislador para que reformara las viejas leyes, de las que no dejó una sola en vigor.

49 [0] PSEUDO-DIONISIO, *Arte retórica* [siglo III d. C.] 6 II, 277, 10 Usen.

Según el hijo de Calescro, el que fue uno de los Treinta, «para el hombre, una vez que ha nacido, nada es seguro, salvo la necesidad de morir, tras su nacimiento, y la imposibilidad, mientras vive, de alejarse de la desgracia».

50 [34 B., 11 M.] FILÓSTRATO, *Vida de los sofistas* 1, 9. K.

Sé que tampoco el sofista Critias hacía referencia a los progenitores, salvo en el caso especial de Homero, al que

---

[69] El ideal de belleza es algo decadente. Cf. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 2, 29.

menciona junto con su padre, ya que pretendía mostrar el prodigio de que tuviera como padre un río [70].

51 [43 B.] Planudes, *Comentario a la Retórica de Hermógenes* V 484 Walz

Como, por ejemplo, «en la competición de los juegos píticos». Ésta es la forma corriente y sencilla. Critias, sin embargo, invirtiendo el orden dijo: «en la de los juegos píticos competición».

52 [32 B., 9 M.] Plutarco, *Cimón* 16

Aunque Efialtes se oponía y dejaba testimonio de sus protestas en contra de prestar ayuda y reconstruir una ciudad que era enemiga de Atenas, proponiendo dejar postrado y pisoteado el orgullo de Esparta, Cimón, según cuenta Critias, postergando el beneficio de su patria al interés de los lacedemonios, convenció al pueblo para que acudiera en socorro con muchos hoplitas.

53 [44 B.] Pólux, II 58

«Observar» [*diopteúein*]: Critias y Antifonte [87 B 6].

54 [45 B.] Pólux, II 122

En Critias, el orador es llamado también «hablador» [*logeús*].

55 [46 B., 8 N.] Pólux, II 148

«De mano veloz» [*takhýkheir*] como dice Critias.

56 [47 B.] Pólux, III 116

Como dice también Critias: «porquería» [*rhyparía*].

[70] *Vid.* nota al frag. B 1.

57 [48 B.] PÓLUX, IV 64

Critias gusta de llamar «cantos de acompañamiento» [*prosōidías*] los cantos con acompañamiento de lira.

58 [49 B.] PÓLUX, IV 165

En Critias: «de dos dracmas» [*didrakhmiaîoi*].

59 [27 B.] PÓLUX, VI 31

Beber más de la cuenta Critias lo llama «echarse copa tras copa» [*epikōthōnízesthai*].

60 [50 B.] PÓLUX, VI 38

Critias dijo «compras de alimentos» [*opsōnías*] y «comprar alimentos» [*opsōneîn*], y al «comprar alimentos» lo llamó también «ser inspector de alimentos» [*opsonomeîn*].

61 [51 B., 9 N.] PÓLUX, VI 152, 153

No sé en qué obra de Critias se encuentran «falsos testigos» [*pseudomártyres*] y «falso testigo» [*pseudomártys*]. También dice él en algún pasaje «prestar testimonio falso» [*pseudomartyreîn*].

62 [52 B.] PÓLUX, VI 194

«Dispersarse» [*diaskedánnysthai*]... o «estar divididos» [*diapephorêsthai*], como dice Critias.

63 [53 B.] PÓLUX, VI 195

Por parte de ellos, en lo que de ellos depende, por lo que a ellos hace, en lo que a ellos concierne, por lo que a ellos respecta. Critias en algún pasaje dice: «Por lo que hace a ser aristócratas» [*epì tò... eînai*].

64 [54 B.] PÓLUX, VII 78

Los que venden ropa [se llaman] «vendedores de ropa» [*himatiopôlai*], según el uso que Critias hizo de la palabra.

65 [55 B., 7 N.] PÓLUX, VII 91 [cf. II 196]

Lo que Critias llama «calzas» [*podeîa*], tanto si se trata de calzados de fieltro o de envolturas para los pies, Esquilo en *Frigios* [frag. 259 N.] llama sandalias.

66 [56 B.] PÓLUX, VII 108

«Escultores de anillos» [*daktylioglýphoi*]: el término está en Critias.

67 [58 B.] PÓLUX, VII 154

«Vendedor de cuerdas musicales» [*khordopốlēs*] como dice Critias.

68 [58 B.] PÓLUX, VII 177

«Ungüentario» [*myrepsós*]. Así, en efecto, lo llamó Critias.

69 [59 B.] PÓLUX, VII 179

«Tejedor de redecillas para el cabello» [*kekryphaloplókos*], como dijo Critias.

70 [60, 61 B.] PÓLUX, VII 196, 197

Las palabras que siguen, en su mayoría, las emplea Critias así como muchos de los que se decantaron, aún más que él, por la eufonía: «vendedores de bronce, vendedores de hierro, vendedores de hortalizas, ... vendedores de queso, ... vendedores de purgantes, vendedores de estopa, vendedores de lana, vendedores de incienso, ... vendedores de raíces, vendedores de silfio, vendedores de berza, vendedores de

muebles, recogedores de simientes, vendedores de simientes, vendedores de ollas, ... vendedores de fármacos; ... vendedores de agujas, ... vendedores de cuadros, ... a ésos Critias los llama vendedores de pájaros, etc.

71 [62. B.] PÓLUX, VIII 25

Critias empleó «dirimir la causa» [*apodikásai*] o «declararla victoriosa» en el sentido en que nosotros diríamos «votarla favorablemente». También dijo él «proceder como juez» [*diadikázein*] por «ejercer de juez durante todo el año».

72 [63 B.] PÓLUX, IX 17

«Cívico» [*astynómos*] es en Critias «el que vive siempre en la ciudad» [*astýtrips*].

73 [64 B., 6 N.] PÓLUX, IX 161

Y lo que en Eurípides [frag. 1100] se llama «buena educación» en Critias es «agudeza de intelecto» [*euxynesía*].

FRAGMENTOS ESPURIOS O INCIERTOS

74 [Las sentencias recogidas en la colección greco-siríaca de Ryssel [*Rhein. Mus.* 51 (1896), 531 ss.] n. 4, 11, 15 no son, con seguridad, atribuibles a nuestro sofista, habida cuenta de la corrupta grafía del nombre Critias y de que, por otro lado, en cuanto al contenido, no presentan ningún punto de contacto con el pensamiento del sofista.]

75 PLATÓN, *República* II, 368a

No estuvo desafortunado, oh hijos de aquel hombre ilustre, el amante de Glaucón, al componer el inicio de sus

elegías con una alusión a vosotros, por la gloria que merecisteis en la batalla de Mégara:

Hijos de Aristón, estirpe divina de un hombre glorioso.

ANÓNIMO DE JÁMBLICO[1] [89 D. K.]

1 Jámblico, *Protréptico* pp. 95, 13-104, 20 (Pistelli) 1. p. 95, 13-24

Cuando alguien quiere llevar a su máxima perfección 1
alguna cualidad suya, sea ésta la sabiduría, el valor, la elo-

---

[1] La autoría de este pequeño tratado, contenido en el *Protréptico* de Jámblico, ha sido objeto de una larga discusión, cuyo desarrollo puede seguirse, en detalle, en la nota introductoria de la edición de Untersteiner. Fue Blass (*Die attische Bereds.* III 2, págs. 358-362) quien creyó poder demostrar que unos 10 capítulos del *Protréptico* proceden de un escrito perdido del siglo v o iv a. C., que él atribuyó a Antifonte y que desarrollaba un tema específicamente sofístico, el de la controversia *nómos/phýsis*. Untersteiner consideró, por su parte, el tratado obra de Hipias, editándolo consecuentemente a continuación de los fragmentos del sofista de Élide. El argumento principal para ello consiste en la identificación de la ley universal (no escrita) con la ley positiva, lo cual sólo es posible si se admite la existencia de una ética universal subyacente a la legislación positiva. *Vid.* Kerferd, *The Sophistic Movement*, págs. 126 ss. El tratado hace una defensa explícita y consciente de la ley frente a la naturaleza. *Vid.* A. Levi, «Der *Anonymus Iamblichi*», en *Sophistik*, ed. Classen, págs. 612-628. Para entender el sentido del tratado cabe recordar que se encuentra inmerso en un Protréptico, un género literario desarrollado por los sofistas para exhortar a sus futuros estudiantes a seguir sus cursos de filosofía, artes y política. De los sofistas no nos ha llegado ningún espécimen del género. El más antiguo de los conservados es un discurso incluido en el *Eutidemo* de Platón (278e-282d) y pasajes de algunos discursos de Isócrates *(Contra los sofistas, Helena, Busiris* y *A Nicocles)*. El más famoso en la antigüedad fue el *Protréptico* de Aristóteles, perdido, que fue imitado por Cicerón en su *Hortensio*, igualmente desaparecido y resumido por Jámblico en su obra homónima.

cuencia o la virtud[2], bien en su totalidad o en alguna de sus partes, puede lograrlo a partir de las siguientes condiciones.
2 Es necesario, en primer lugar, estar naturalmente dotado, condición ésta que hay que atribuir al azar; las exigencias, en cambio, que dependen ya de la propia persona son las siguientes: hacerse amigo apasionado de lo bueno y de lo hermoso y amante del trabajo, para comenzar muy pronto los estudios y perseverar en ellos durante mucho tiempo.
3 Pero si falta tan sólo una de esas condiciones, no es posible llevar a la máxima perfección ninguna cualidad; si se poseen, por el contrario, todas ellas, no hay modo de superar los resultados de la virtud que una persona practique[3].

2 pp. 96-97, 1-8

1 En aquella cualidad, en la que alguien desee lograr fama ante los hombres y aparecer tal como le permitan sus capacidades naturales, debe iniciarse ya desde la primera juventud y continuar su ejercicio de un modo uniforme y no
2 accidentalmente, según la ocasión. Cada una de estas cualidades, en efecto, con el paso del tiempo que media desde su inmediato inicio hasta que alcanza la perfección, consigue fama y gloria sólidas por estas razones: por merecer confianza más allá de toda discusión y porque se ve libre de la envidia de los hombres, que les hace no enaltecer algunas acciones ni proclamarlas con alabanzas, así como mentir

[2] Virtud traduce aquí *areté*, que no es exactamente la virtud moral, pero tampoco la excelencia o mero reconocimiento social del propio valor. El término se encuentra ya en vías de moralización y expresa el reconocimiento social que a alguien le procura el cultivo de determinadas cualidades morales. *Vid.* Guthrie, *Historia de la filosofía griega* III, págs. 71 ss.

[3] La idea de que las dotes naturales deben ser desarrolladas por medio de la educación procede de Protágoras (cf. frag. B 3), que consideraba toda la vida humana un proceso continuado de educación ética y social.

sobre otras, con censuras que violentan la justicia. Pues no 3
resulta agradable a los hombres reconocer el valor de cual-
quier otro (al hacerlo, se consideran ellos mismos desposeí-
dos de alguno de sus merecimientos) y, si se ven sometidos
por la misma necesidad de la evidencia, forzados a ello gra-
dualmente, después de mucho tiempo, profieren las alaban-
zas, sin embargo, en contra de su voluntad. Pero, al mismo 4
tiempo, tampoco ponen en duda si un hombre es tal como se
manifiesta o si está al acecho y anda a la caza de gloria con
la intención de engañar y embellece sus acciones con el
propósito de seducir a los demás. Sin embargo, el ejercicio
de la virtud del modo que he expuesto antes produce con-
fianza en ella misma y buena fama. Dominados, en efecto, 5
los hombres por su fuerza, no tienen medios ya ni de entre-
garse a la envidia ni de considerarse engañados. Por otro la- 6
do, también el mucho y largo tiempo que acompaña a cada
acción y propósito refuerza la cualidad practicada, mientras
que un breve período de tiempo no puede conseguir ese
efecto. Si es el arte de la palabra lo que uno busca conocer y 7
aprender, puede llegar a ser no inferior en ella que su maes-
tro en poco tiempo; la virtud, en cambio, que se logra des-
pués de muchas acciones, no es posible llevarla a la perfec-
ción si se comienza tardíamente ni tampoco en poco tiempo,
sino que es preciso hacerse compañera de ella y crecer con
ella, alejado de discursos y costumbres nocivas, practicando
ocupaciones virtuosas con mucha dedicación y empeño[4].
Al mismo tiempo, a la gloria conseguida en poco tiempo 8
suele acompañarla un daño grave como éste: aquellos que
de modo inopinado y en poco tiempo se vuelven ricos, sa-

---

[4] La educación, como se deduce del pasaje, es algo más profundo que una rápida instrucción en la técnica del discurso, sin que naturalmente la oratoria quede excluida. *Vid.* KERFERD, *The Sophistic Movement*, págs. 126 ss.

bios, buenos o valientes, los hombres no los acogen de buen grado.

3 pp. 97, 16-29; 98, 1-12

1 Cuando alguien, movido por el deseo de alcanzar alguna de estas cualidades, lleva su aspiración a término y posee dicha cualidad de modo perfecto, sea ésta la elocuencia, la sabiduría o el vigor físico, debe emplearla para fines buenos y conformes a las leyes[5]. Mas si se sirve de la cualidad que posee para fines injustos y contrarios a las leyes, la cualidad en cuestión constituye el peor de los males y su ausencia es
2 mejor que su presencia. Y del mismo modo que quien posee una de esas cualidades se convierte en absolutamente bueno, si se sirve de ellas para fines buenos, así también se convierte en alguien <absolutamente> perverso, si las em-
3 plea para propósitos perversos. Por otra parte, se debe examinar gracias a qué palabra o a qué acción puede ser excelente quien tienda a alcanzar la virtud en su totalidad. Tal
4 sería quien fuese útil a un gran número de hombres. En el caso de que alguien beneficie a sus allegados con donaciones económicas, por fuerza se verá obligado a ser malvado, cuando tenga que reunir dicho dinero. Además no podría reunir dinero en tal abundancia que no se le agotara con sus donaciones y dádivas. Pero es que a ello viene a sumarse un segundo daño, además del que supone la colecta de dinero, en el caso de que de rico se convierta en pobre y de posee-
5 dor en desposeído. ¿De qué modo, pues, podría alguien ser benefactor de otros, no mediante la distribución de dinero, sino por algún otro procedimiento y ello no con el concurso de la maldad, sino de la virtud? ¿Y, aún más, de qué modo,

[5] Estas palabras resumen toda la ética de la pedagogía del tratado: los talentos adquiridos deben utilizarse sólo para buenos propósitos, que lo son a condición de que apoyen a las leyes y a la justicia.

si se hacen donaciones, se podría mantener inagotable la
capacidad de dar? Pues bien, ello será posible, si se cuenta 6
con el auxilio de las leyes y de lo justo. Pues es ese principio el que posibilita y mantiene la convivencia de las ciudades y los hombres.

4 pp. 98, 17-27; 99, 1-5

Es necesario que todo hombre ejerza de forma sobresa- 1
liente un dominio sobre sus pasiones. Y se puede ser tal especialmente si se está por encima del dinero, ante el que todos sucumben, y se afana, sin reparar en la propia vida, en obrar con justicia y en perseguir la virtud. Ante estas dos exigencias, en efecto, la mayoría de los hombres es impo-
tente. Y sufren tal impotencia por causa de sentimientos 2
como éstos: están apegados a su alma, porque el alma se manifiesta esencialmente como vida. En consecuencia, hacen ahorro de aquélla y la desean intensamente por amor a la vida y apego a la forma de vivir en la que se han criado. Aman el dinero por las razones que siguen y que son las que
les producen temor. ¿Cuáles son esas razones? Las enfer- 3
medades, la vejez, los daños imprevistos, y no me refiero a los castigos que proceden de las leyes —de hecho, estos castigos es posible preverlos y evitarlos—, sino a aquellos otros como incendios, muertes de familiares, de ganado y a otras desgracias que penden amenazando unas, los cuerpos,
otras, las almas y otras, las haciendas. En razón de todas 4
esas amenazas, pues, y a fin de poder utilizar el dinero como una defensa frente a ellas, todos los hombres tienden a
alcanzar la riqueza. Y existen también algunos otros moti- 5
vos que impulsan a los hombres, en medida no menor que los anteriormente expuestos, a la actividad financiera: las ambiciones mutuas, los celos, los anhelos de poder; motivos por los que tienen en gran estima al dinero, en la medida en

6 que contribuye a la consecución de esos fines. En cambio, el hombre que es auténticamente bueno no va a la caza de gloria pertrechado con un armamento externo que es ajeno a él, sino con su propia virtud.

5 pp. 99, 18-28

1 Sobre el apego a la vida, se podría uno persuadir con el siguiente argumento: si fuese ley natural al ser humano el verse libre de envejecimiento y ser inmortal en el tiempo futuro, a no ser que muriera a manos de otro hombre, ob-
2 tendría gran comprensión quien sintiera apego a la vida. Pero puesto que lo que aguarda a una vida que se prolonga es la vejez, un mal bastante duro para el hombre, y la imposibilidad de ser inmortal, gran ignorancia y familiaridad con acciones y propósitos perversos hay ya en el deseo de conservarla al precio del deshonor, en lugar de dejar tras de sí una vida inmortal: a cambio de una vida mortal, una gloria eterna y siempre viva.

6 pp. 100, 5-29; 101, 1-6

1 Además no se debe buscar impetuosamente el poseer más que otros, ni considerar al poder que se basa en una mayor posesión como virtud y la obediencia a las leyes como vileza. Tal concepción es, en efecto, sumamente perversa y de ella se derivan todas las consecuencias opuestas al bien: maldad y depravación. Ya que si los hombres nacieron naturalmente incapacitados para vivir aislados como individuos, y hubieron de reunirse unos con otros, cediendo a la necesidad y todos los aspectos de su vida así como las invenciones prácticas han sido inventados por ellos con vistas a aquella necesidad, y, puesto que, por otro lado, no sería posible la convivencia de unos con otros, así como tampoco una existencia que no estuviera presidida por las leyes —en tal caso, se derivaría para ellos un daño mayor que el de la

existencia individual—, por todas estas condiciones inelu-
dibles, la ley y lo justo reinan entre los hombres y de ningún
modo podrían ser abolidas. Estos principios, de hecho, han
sido impuestos como sólidos vínculos por la naturaleza. Si 2
se diera un hombre que, por su constitución originaria, po-
seyera una naturaleza tal que fuese invulnerable, inasequi-
ble a la enfermedad y al sufrimiento, extraordinario por su
fuerza y con un cuerpo y un alma de acero, a un hombre de
esas características, podría creerse, quizás le bastara el po-
der basado en una mayor posesión —ya que tal hombre, al
no estar sujeto a la ley, tiene la posibilidad de quedar impu-
ne—. Sin embargo, la creencia no es correcta. En efecto, en 3
el supuesto de que existiera un hombre tal, como no es po-
sible que exista, si se hiciera aliado de las leyes y de lo jus-
to, reforzando tanto el valor de esos principios como usando
su fuerza para defenderlos, así como llevando ayuda a lo
que sirva a sus fines, a condición de ello, podría un hombre
tal sobrevivir; de otra forma no sería duradera su existen-
cia[6]. Porque bastaría que todos los hombres, en razón al 4
recto ordenamiento de sus vidas, se declararan enemigos de
quien poseyera una naturaleza tal, para que su superioridad
numérica, por medio de su habilidad o de su fuerza, pudiera
vencer y superar a tal hombre. De este modo resulta eviden- 5
te que el poder en sí, en cuanto realmente poder, se conser-
va por el instrumento de la ley y gracias a la justicia.

7 pp. 101, 11; 104, 20

(Vale la pena también caer en la cuenta, a propósito de la recta legalidad y de la ausencia de la misma, cuán grande

---

[6] La ley, invención humana, se fundamenta en el interés de los hombres. Puesto que la vida humana no es posible sin leyes, la relación de éstas con la humanidad es de índole natural.

es la diferencia que media entre una y otra, así como que la recta legalidad es un bien supremo tanto para el individuo como para la comunidad, y su ausencia un mal enorme. De la ilegalidad, en efecto, se derivan inmediatamente males <sumamente perniciosos>. Comencemos, sin embargo, por poner de manifiesto primeramente los beneficios que emanan de la legalidad[7], tal como se producen).

1 De una legalidad debidamente establecida se origina la confianza que produce grandes beneficios a toda la colectividad y pertenece, por ello, al grupo de los grandes bienes. Gracias a ella, en efecto, las riquezas se emplean en beneficio de todos y de ese modo, aun cuando sean de poca cuantía, su circulación las hace suficientes. Sin confianza, en
2 cambio, ni aun siendo grandes, son suficientes. Igualmente las situaciones que afectan al dinero y a la vida, tanto las favorables como las que no lo son, gracias a una recta legalidad, son gobernadas del modo más conveniente a los hombres, de forma que, por ejemplo, los que tienen éxito gocen de su buena fortuna de manera segura y al abrigo de toda intriga; los que fracasan, por su parte, de modo que reciban el socorro de los que tienen éxito, gracias a las relaciones comerciales y a la confianza, que se originan precisamente
3 de una recta legalidad. Por otro lado, gracias a una recta legalidad, resulta ocioso a los hombres dedicar su tiempo a la
4 política, que pueden, así, dedicarlo al trabajo para vivir. En un régimen de recta legalidad los hombres se ven libres de la preocupación más desagradable, y entregados, en cambio, a la más placentera. Porque la preocupación política es la
5 más desagradable, la del trabajo, la más placentera. Por otro

[7] Sigue un encomio de las comunidades que cultivan la *eunomía* (el recto ordenamiento). El término fue una consigna entre los círculos oligárquicos atenienses que la oponían a la *isonomía* (igualdad de todos los ciudadanos) de los demócratas.

lado, cuando se abandonan al sueño, que constituye para los hombres un descanso de sus fatigas, ceden a él libres de temor y preocupaciones que turben su ánimo; cuando regresan de él, experimentan sensaciones semejantes, de forma que no se sientan inopinadamente presas del miedo ni, tras el dulcísimo trance del sueño, tengan que esperar a que todo el día les sea conocido, sino que se ocupen placenteramente de los serenos cuidados que reclaman los trabajos de la vida y alivien sus fatigas con la fundada y confiada esperanza de obtener bienes a cambio de ellas. De todo ello es causa una
recta legalidad. Y aquello que mayores males procura a los 6
hombres, la guerra que conduce a la sumisión y la esclavitud, incluso ella sobreviene con más frecuencia a quienes no se someten a la ley, con menor, en cambio, a quienes se ri-
gen por una recta legalidad. Y hay otras muchas ventajas 7
que tienen su origen en una recta legalidad y que constituyen un soporte para las necesidades de la vida y un alivio de las contrariedades que de ella se derivan. Los males que re-
sultan de la ilegalidad son los siguientes. En primer lugar 8
los hombres no disponen de tiempo para los asuntos propios y se ocupan de la actividad más desagradable, de la política, pero no del trabajo. En cuanto a las riquezas, a causa de la desconfianza y de la falta de comercio, las atesoran pero no las emplean en beneficio de la comunidad y, de ese modo,
resultan escasas, aunque sean abundantes. Las situaciones, 9
tanto las adversas como las favorables, sirven exactamente para lo contrario de lo que prometen. La buena fortuna, de hecho, no está exenta de riesgos en un estado de ilegalidad, sino que es objeto de insidias, en tanto que no se aparta la desventura, sino que se la refuerza por causa de la descon-
fianza y la falta de relaciones comerciales. La guerra movi- 10
da desde el exterior estalla con mayor frecuencia al igual que la discordia civil, por la misma causa, y, en caso de que

no se haya producido antes, acontece en esta situación: sucede que están permanentemente en conflictos políticos, a causa de las insidias que se tienden unos a otros y que son la razón de que vivan precaviéndose de ellas y tramando otras
11 en venganza. Y ni despiertos tienen pensamientos placenteros ni, cuando se acogen al sueño, encuentran un refugio dulce, sino lleno de angustia, y el despertar, dominado por el miedo y el sobresalto, devuelve al hombre a imprevisibles recuerdos de sus males. Éstos, junto con todos los demás ya expuestos, son los males que se derivan de la ilega-
12 lidad. E incluso la tiranía, un mal de tamaña magnitud y perversidad, se produce no por otra causa que por la ilegalidad. Algunos, que no interpretan correctamente el fenómeno, creen que el tirano se establece gracias a alguna otra circunstancia, y que los hombres no son personalmente responsables de la pérdida de su libertad, sino que la sufren por la violencia del tirano, una vez establecido ya en el poder;
13 pero este razonamiento no es correcto. Porque quien piense que un rey o un tirano puede surgir de cualquier otra circunstancia que no sea la ilegalidad y la prepotencia, es un loco. Ya que, cuando todos se entregan a la corrupción, es cuando se produce ese fenómeno político. Ello prueba que los hombres no son capaces de vivir sin leyes ni justicia.
14 Por tanto, cuando estos dos principios, la ley y la justicia, abandonan a la plebe, es cuando su tutela y protección pasa a las manos de uno solo. Pues ¿de qué otro modo podría recaer el poder absoluto en manos de uno solo, a no ser que se haya abierto camino la norma de la conveniencia de la ple-
15 be? Porque el hombre que se disponga a terminar con el imperio de la justicia[8] y derogar la ley de la que todos

[8] La sociedad necesita no sólo la ley sino también la justicia. El vínculo entre el individuo y el grupo es natural, de manera que en él no hay cabida para quien carece del sentido de la justicia.

participan y que resulta a todos conveniente, debe volverse de acero, si pretende despojar de ellas, él solo frente a muchos, a la multitud. Un hombre de carne y hueso y de una 16
naturaleza semejante a la de los demás no podría llevar a cabo esos desafueros, pero bien podría gobernar absolutamente, si previamente ha establecido los principios contrarios, ausentes hasta el momento. Por ello algunos hombres no se dan cuentan de que el fenómeno se está produciendo. Ahora bien, si la ilegalidad es causa de tantos males, mien- 17*
tras que una recta legalidad constituye un bien tan grande, no es posible alcanzar la felicidad de otro modo que no sea el de poner a la ley como guía al frente de la propia vida. Ella es un discurso recto, por cuanto nos ordena lo que se debe hacer, nos prohíbe lo que no hay que hacer y ello en cualquier parte del mundo y en las ciudades y en las propias casas y en el interior de la conciencia de cada cual.

***2** Tucídides, III 84[9]

La mayor parte de esos desafueros acontecieron primero 1
en Corcira. Primeramente todos aquellos cometidos, por deseo de venganza contra quienes dieron motivo para ella, por parte de los que fueron gobernados con más arrogancia que moderación; después los que perpetraron algunos, con injustos propósitos, en su deseo de verse libres de su pobreza habitual, pero sobre todo en su apasionado deseo de apoderarse de lo ajeno; y a otros se vieron arrastrados cruelmente y sin piedad en unos ataques que no estaban motivados por la ambición de tener más, sino dirigidos contra sus iguales por la incapacidad de dominar sus sentimientos. Subvertida 2

[9] La oposición entre ley y naturaleza, explícita en el texto, llevó a Untersteiner, un tanto arbitrariamente, a incluir en su edición este pasaje de Tucídides, influenciado, en su opinión, por las elucubraciones de Hipias o de alguno de sus discípulos.

la vida de la ciudad por el interés personal del momento político, al triunfar sobre las leyes la naturaleza humana, que acostumbra a faltar a la justicia en contra de aquéllas, encontró placer en mostrarse incapaz de dominar sus pasiones, de estar por encima de lo justo y de ser enemiga de cuanto sobresale; pues, en caso contrario, no hubieran antepuesto el deseo de venganza a la piedad religiosa ni el anhelo de lucro a evitar la injusticia: con esa actitud la en-
3 vidia habría tenido una fuerza no dañina. Los hombres, aunque pretenden abolir, para vengarse de otros, las leyes comunes que rigen tales comportamientos sociales, y en las que encuentra fundamento una esperanza general de salvarse si se fracasa, sin embargo, quieren que no caigan en desuso por si alguna vez, en una ocasión de peligro, se precisase de algunas de ellas.

DISCURSOS DOBLES

Introducción

Algunos manuscritos de Sexto Empírico incluyen, al final, un tratado, conocido habitualmente como *Discursos dobles*[1], de autor desconocido y de indudable contenido sofístico[2].

La obra presenta algunos rasgos peculiares. En primer lugar la lengua en que está escrita, un dorio convencional que puede hacer pensar en Sicilia o Magna Grecia como patria de origen de su autor, pero que no corresponde a ningún dialecto concreto efectivamente hablado y que muestra claras influencias de la *koinê* o lengua común, que empieza a imponerse desde comienzos de época helenística.

Por lo que hace a la fecha de composición, lo único que puede afirmarse con seguridad es que es posterior a la Guerra del Peloponeso, sin que pueda precisarse más[3].

---

[1] ESTEBAN DE BIZANCIO lo conoció como *Dialéxeis*. Sin embargo la ocurrencia en el texto (I 1; 4, 1) de la expresión «discursos dobles» justifica el título. Cf. EURÍPIDES, frag. 189 N.

[2] El texto está incompleto. *Vid.* PASQUALI, *Storia de la tradizione e critica del testo*, Florencia, 1952², págs. 36-37.

[3] La hipótesis de que es inmediatamente posterior a la guerra se basa en una mala interpretación de I 8, donde al decir que se van a tratar primero los acontecimientos más recientes, se está exponiendo sólo el plan cronológico, en el sentido de que se parte de la Guerra del Peloponeso y se va hacia atrás.

El título de la obra responde a la estructura de la misma. Está dividida en secciones, con epígrafes que organizan los distintos capítulos del opúsculo[4]. A lo largo de toda ella se avanzan argumentos opuestos sobre la identidad o no identidad de términos filosóficos o simplemente de nombres aparentemente antitéticos, tales como bueno/malo, verdadero/falso. Este método, que utilizó especialmente Protágoras, ha llevado a pensar que se trata de una obra salida de la escuela del sofista de Ábdera. No obstante, este rasgo no es exclusivamente protagoreo, ya que en realidad es un procedimiento de la Antilógica[5], tendente a reducir al adversario, mostrando que su posición supone su propia negación[6]. La técnica de los *Discursos dobles* no consiste pues en excogitar nuevos argumentos para rechazar el del contrario, sino en descubrir para cada argumento su contrario, retorciendo y anulando el efecto del primero. Es en definitiva la técnica de «hacer más fuerte el argumento más débil»[7].

Si el plan y estructura de la obra parece claro, no ocurre lo mismo con su propósito. Varias hipótesis se han emitido al respecto. Algunos consideran el tratado una especie de cuadernos de notas de un escolar, afanoso por registrar esquemáticamente los argumentos que después puede desarrollar en la construcción de sus discursos. Otros, por el

---

[4] Schmid (*Griech. Literatur*, III, pág. 204, n. 3) considera genuinos los títulos de los diferentes capítulos.

[5] *Vid.* Introducción.

[6] El procedimiento de oponer argumentos antitéticos fue ya utilizado por Zenón para construir sus aporías. Cf. Plutarco, *Pericles* 4, 3. Como recurso retórico aparece frecuentemente en las escenas de agón o de debate en la tragedia. Cf. la parodia del procedimiento en el agón de los dos *lógoi* en las *Nubes* de Aristófanes, 889 ss. (423 a. C.).

[7] Cf. también Aristófanes, *Nubes* 112 ss., donde una circunstancia agravante se convierte en una justificación y una eximente en una agravante.

contrario, ven en él un ejemplo de *epídeixis* o discurso demostrativo. En fin, no falta quien lo considera falto de estructura, viendo en él un simple conglomerado de partes inconexas. La tesis más verosímil es la de W. Kranz[8], que lo consideraba obra unitaria, en la medida en que la posición positiva del autor que se afirma en la última parte es ya detectable en las otras cuatro primeras. Untersteiner[9] veía en la obra una exposición de ciertos temas de la filosofía de Gorgias, que eran refutados por medio de argumentos tomados a Hipias[10]. Aun siendo una obra filosófica menor, no hay que despreciar el testimonio que aporta sobre los procedimientos del debate filosófico y los problemas lógicos que le subyacen.

---

[8] «Vorsokratisches IV: Die sogenannten *Dissoì lógoi*», en *Sophistik*, ed. CLASSEN, págs. 629-640.

[9] *Vid.* Introducción.

[10] Entre ellos, por ejemplo, la refutación del concepto gorgiano de *kairós*.

DISCURSOS DOBLES [90 D. K.]

1. SOBRE EL BIEN Y EL MAL

Discursos dobles sobre el bien y el mal se pronuncian en 1 Grecia por quienes se ocupan de filosofía. Así unos sostienen que el bien es una cosa y otra distinta el mal. Otros, en cambio, que son idénticos y que lo que para unos puede ser bueno, para otros, es malo y que incluso para una misma persona, unas veces es bueno y otras, malo. Yo mismo me 2 uno a la opinión de estos últimos. Voy a examinar la cuestión desde el punto de vista de la vida humana, a la que preocupa la comida, la bebida y los placeres del amor. Esas actividades son, efectivamente, para quien está enfermo, un mal, para quien goza de salud y está necesitado de ellas, un bien. La intemperancia en el disfrute de esos placeres para 3 los inmoderados es un mal, para quienes los venden y obtienen lucro de ello, un bien. La enfermedad para los enfermos es un mal, para los médicos, un bien. La muerte para los difuntos es un mal, para los comerciantes de objetos fúnebres y fabricantes de lápidas, un bien. La agricultura que 4 sabe producir abundantes frutos para los agricultores es un bien, para los comerciantes un mal. Que las naves de carga colisionen y se partan, para el armador es un mal, para los

5 constructores de naves un bien. Aún más: que el hierro se
oxide, se debilite y rompa, para los demás es un mal, para el
herrero, un bien. Y, desde luego, que la loza se rompa, para
los demás es un mal, para los ceramistas, un bien. Que el
calzado se aje y reviente para los demás es un mal, para el
6 zapatero, un bien. Y lo mismo ocurre en los certámenes
gimnásticos, musicales o guerreros: por ejemplo, en la ca-
rrera gimnástica en el estadio, la victoria para el vencedor es
7 un bien, para los vencidos, un mal. E igual sucede con los
luchadores, los púgiles y también con todos los músicos[1].
Por ejemplo, <la victoria> en la citarodia para el vencedor
8 es un bien, para los vencidos, un mal. Y en la guerra (por re-
ferirme primero a los acontecimientos más recientes[2]) la
victoria que obtuvieron los lacedemonios sobre los atenien-
ses y sus aliados, para los lacedemonios es un bien, para los
atenienses y sus aliados, un mal. La victoria que obtuvieron
los griegos sobre el persa, para los griegos es un bien, para
9 los bárbaros, un mal. E igualmente la toma de Troya para
los aqueos fue un bien, para los troyanos, un mal[3]. Del
mismo modo se deben de considerar las desventuras de los
10 tebanos y de los argivos[4]. Y el combate de los Centauros y

[1] Músicos se emplea aquí en su acepción etimológica de «persona educada en las artes de las Musas», que incluían también la gimnasia y la música. Cf. Aristófanes, *Caballeros* 191 y *Avispas* 1244. Para el valor formativo de ambas disciplinas cf. Platón, *República* 410e-412a y W. Jaeger, *Paideia*, pág. 628.

[2] El final de la Guerra del Peloponeso (404/3 a. C.) es sólo un *terminus post quem*, no un argumento para fechar la obra. *Vid.* Introducción.

[3] El autor pasa, sin transición, de los acontecimientos históricos a las gestas míticas. No veo en ello un rasgo que aproxime el tratado al discurso epitafio, como sugiere Untersteiner *(comm. ad loc.)*, sino simplemente la expresión del hecho de que para los griegos los mitos, especialmente los mitos panhelénicos, eran parte esencial de su historia.

[4] Alusión a la mítica expedición de los siete argivos contra Tebas. El motivo de la discordia fue la querella de los hijos de Edipo, Eteocles y

de los Lapitas[5], para los Lapitas fue un bien, para los Centauros, un mal. Y ciertamente el combate y subsiguiente victoria, según cuentan, entre los dioses y los gigantes[6], para los dioses fue un bien, para los gigantes, un mal. Otro 11
discurso se hace, en el sentido de que una cosa es el bien y otra es el mal, diferentes como son en el nombre, también en la realidad[7]. Yo mismo hago una distinción entre ellos del modo siguiente: pienso que ni siquiera serían manifiestas la cualidad del bien ni la cualidad del mal, si fueran idénticos y no cada uno una cosa distinta. De hecho sería incluso sorprendente. Creo que ni tan siquiera podría res- 12
ponder quien tal afirma si alguien le preguntara: «respóndeme, ¿tus progenitores te han hecho ya algún bien?». Él respondería: «Muchos y grandes». «En tal caso, tú les debes muchos y grandes males, si el bien es idéntico al mal»[8].

Polinices por el trono de Tebas. Tras el acuerdo inicial de sucederse en el poder, Polinices abandonó Tebas y regresó con un poderoso ejército para desposeer a su hermano Eteocles del mando. Como es sabido, ambos murieron en duelo singular.

[5] Los Centauros eran una raza de criaturas monstruosas, mitad humanas, mitad equinas, que vivían en los bosques y montañas de Élide, Arcadia o Tesalia. Son conocidos, sobre todo, por su lucha con los Lapitas, un pueblo tesalio. Su rey Pirítoo, con ocasión de sus bodas, los invitó al festín nupcial. Movidos quizás por la bebida trataron de violar y raptar a las mujeres lapitas. En la lucha que siguió fueron derrotados por sus huéspedes. El célebre combate fue inmortalizado por Fidias en el friso del templo de Zeus en Olimpia. *Vid.* Roscher, *Lexikon der griechischen Mythologie, s. v. Kentauroi.*

[6] La gigantomaquia fue el descomunal combate entre los dioses de la vieja generación, hijos de la Tierra y de Urano y los nuevos señores capitaneados por Zeus. *Vid.* C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992, págs. 94 ss.

[7] Para la relación entre nombre y realidad *vid.* Introducción. Cf. también Heinimann, *Nomos und Physis*, pág. 52.

[8] W. Nestle (*Von Mythos zum Logos*, pág. 438) hace notar que en este pasaje el autor se sirve del método de la demostración indirecta, que, par-

13 «Pero dime, ¿has hecho ya algún bien a tus parientes?» <«Muchos y grandes»>. «Si es así, estabas haciéndoles mal». «Y todavía, ¿has hecho ya algún mal a tus enemigos?». «Muchos y <grandes>»[9]. «Entonces, les has hecho
14 grandes bienes». «Veamos, respóndeme también a esta pregunta: ¿Compadeces a los mendigos, no es así, porque sufren muchos males? Pero, por otro lado, ¿no los consideras <también> felices, por su mucha y grande fortuna, pues que
15 el bien y el mal son idénticos?». Nada impide que el gran rey[10] se encuentre en una disposición semejante a la de los mendigos. Ya que sus muchos y grandes bienes, muchos y grandes males son, si es que el bien y el mal son idénticos.
16 Y estos argumentos pueden aplicarse a cualquier caso. Voy a examinar cada uno de ellos, comenzando por el comer, el beber y el placer del amor. Para los enfermos <realizar> estas actividades es <malo y, por otro lado>, es bueno para ellos, si el bien y el mal son idénticos. Para el enfermo estar enfermo es malo y bueno, si el bien y el mal son idénticos.
17 Y del mismo modo se puede argumentar con los demás ejemplos que han sido expuestos en la parte precedente de este argumento. Yo no digo qué es el bien, sino que intento demostrar esto: que el mal y el bien no pueden ser idénticos; cada uno de ellos es diferente al otro.

---

tiendo de una afirmación falsa, saca las consecuencias extremas, en una reducción al absurdo.

[9] La premisa expresa la moral tradicional de los griegos: hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.

[10] El gran rey era el rey de Persia, ejemplo de poder y riqueza para los griegos.

2. SOBRE LO BELLO Y LO FEO

También sobre lo bello y lo feo se dicen discursos do- 1
bles. Unos afirman, en efecto, que una cosa es lo bello y
otra lo feo, diferentes, como lo son en el nombre, también
en su aspecto. Otros, en cambio, que es lo mismo lo feo y lo
bello. También yo intentaré explicarlo del modo siguiente. 2
Por ejemplo, para un joven en la flor de la edad complacer a
su amante es bello, a quien no lo ama, feo. Que las mujeres 3
se laven en casa es bello, que lo hagan en la palestra feo (sin
embargo, es bello para los hombres hacerlo en la palestra y
en el gimnasio). Yacer con un hombre en lugar retirado, en 4
donde permanecerá oculta por los muros, es bello; mas ha-
cerlo al aire libre, en donde cualquiera podrá verla, feo. Ya- 5
cer con su propio marido es bello, con el marido de otra,
sumamente feo. E igualmente para el hombre, yacer con su
propia esposa es bello, con la de otro, feo. Engalanarse, 6
pintarse con polvos y ceñirse joyas de oro para el hombre es
feo, para la mujer, bello. Hacer bien a los amigos es bello, a 7
los enemigos, feo. Huir de los enemigos es feo, pero de los
antagonistas en el estadio, bello. Asesinar a los amigos y 8
conciudadanos es feo, a los enemigos, bello. E igualmente
se puede argumentar a propósito de cualquier asunto. Paso 9
ahora a aquellas prácticas que las ciudades y los pueblos
consideran feas[11]. Por ejemplo, para los lacedemonios que
las jóvenes hagan gimnasia y se presenten en público sin

[11] El material etnográfico contenido en esta sección puede provenir de los logógrafos jonios. *Vid.* SCHMID, *Griech. Literatur*, pág. 206. No hay que descartar la influencia de Hipias, que se ocupó también de temas de etnografía.

10 mangas ni túnica es bello[12], para los jonios, feo. Igualmente que los niños no aprendan música ni letras es para aquéllos bello, para los jonios, en cambio, es feo no conocer todas
11 esas materias. Para los tesalios atrapar personalmente de sus manadas los caballos y los mulos y domarlos es bello, al igual que atrapar personalmente un buey para degollarlo, desollarlo y trocearlo[13]; en Sicilia, en cambio, es feo y tra-
12 bajo propio de esclavos. A los macedonios les parece bello que las jóvenes, antes de casarse, sean amadas y yazgan con varón, pero, una vez desposadas, les parece feo. Para los
13 griegos, en cambio, tanto lo uno como lo otro es feo. Entre los tracios es considerado un adorno el tatuaje de las muchachas. Entre los demás pueblos el tatuaje[14] es castigo de criminales. Los escitas consideran bello, cuando se mata a un enemigo, desollar[15] su cabeza y poner la cabellera delante del caballo propio, y, después de cubrir el cráneo de oro o de plata, beber de él o hacer libaciones a los dioses. Entre los griegos, en cambio, no se querría tan siquiera entrar en la misma casa en compañía de quien tal cosa hubiera hecho.
14 Los maságetas descuartizan a sus progenitores y se los comen y consideran la sepultura más hermosa estar enterrados en el interior de sus hijos[16]; en Grecia, sin embargo, si alguien hiciera eso, tras ser expulsado del suelo de Grecia, moriría cubierto de vergüenza por haber cometido actos in-

[12] Cf. Eurípides, *Andrómaca* 595-600. A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911, pág. 96 ve en el pasaje un eco de los versos de Eurípides.

[13] Cf. Eurípides, *Helena* 815-817.

[14] Cf. Heródoto, V 6, 2. Para la costumbre de marcar a los esclavos cf. Aristófanes, *Aves* 760, y Diógenes Laercio, IV 46.

[15] Cf. Platón, *Eutidemo* 299e y Heródoto, IV 65.

[16] Para el posible origen gorgiano de la expresión *vid.* Aly, *Formprobleme*, págs. 118-120. Cf. Gorgias, frag. B 5a. Sobre el canibalismo, cf. Heródoto, I 216; 3, 99; 3, 38, y 4, 26.

fames y terribles. Los persas consideran bello que los hom- 15
bres se engalanen como las mujeres y que yazgan con la
hija, la madre y la hermana[17]. Los griegos lo consideran feo
y contrario a sus leyes. A los lidios les parece bello que las 16
jóvenes, mediante la prostitución, obtengan dinero y puedan
así casarse[18]. Entre los griegos nadie estaría dispuesto a
desposarlas. Los egipcios no consideran buenas las mismas 17
cosas que los demás pueblos[19]. En esta parte del mundo, por
ejemplo, es bello que las mujeres tejan y trabajen <la lana>,
mientras allí lo es que lo hagan los hombres, y que las muje-
res realicen las labores que aquí hacen los hombres. Para
ellos es bello amasar la arcilla con las manos y el trigo con
los pies, mientras para nosotros lo es lo contrario. Yo creo 18
que si alguien ordenase a todos los hombres reunir en un
solo lugar todas las costumbres que cada uno considera feas
y escoger, después, de este montón aquellas que cada uno
considera bellas, no quedaría ni una sola, sino que entre to-
dos se repartirían todas. Ya que no todos valoran por igual
las mismas costumbres. Presentaré también, como testimo- 19
nio, un poema [*TGF*^{2} 844, *adesp.* 26]:

Las demás costumbres humanas verás,
si con atención las examinas, que no
son, de ningún modo, ni bellas ni feas,
mas que la oportunidad las acoge
y, siendo las mismas, suele volverlas
feas y, alterándolas, bellas, de nuevo[20].

[17] Cf. Heródoto, III 31, 68, 88; Jenofonte, *Inst. C.* VIII I, 41. Hipias, frag. A 14.

[18] Cf. Heródoto, I 93, 4.

[19] Cf. Heródoto, II 35; Sófocles, *Edipo en Colono* 337.

[20] El autor anónimo puede ser Eurípides. Cf. Taylor, *Varia Socratica, op. cit.*, pág. 105. Aunque en su contexto el pasaje no tuviera necesariamente un sentido filosófico, los versos son traídos aquí a colación para

20 Para darle una formulación general: todo es bello en el
momento oportuno[21], y feo en el inoportuno. ¿Qué resulta-
do, pues, he obtenido? Afirmé que me proponía demostrar
que lo bello y lo feo son idénticos y logré demostrarlo con
21 todos esos argumentos. Sin embargo, a propósito de lo feo y
<lo> bello se dice también que pueden ser diferentes el uno
del otro. Ya que si se pregunta a quienes afirman que una
misma acción es fea y bella, si alguna vez ha sido realizada
por ellos una acción bella, tendrán que admitir que también
22 ha sido fea, si es que lo feo y lo bello son idénticos. Y si co-
nocen a algún hombre bello, ha de ser, al mismo tiempo,
feo. Y si es blanco, ha de ser también negro. Ciertamente es
bello venerar a los dioses, pero, a su vez, es feo venerar a
23 los dioses, si es que lo feo y lo bello son idénticos. Y estos
argumentos pueden ser aplicados por mí a cualquier caso.
24 Me vuelvo ahora al razonamiento que ellos hacen. Si es be-
llo que una mujer se engalane, es <también> feo que una
mujer se engalane, si es que lo feo y lo bello son idénticos.
Y en todos los demás casos se puede argumentar del mismo
25 modo. En Lacedemonia es bello que las jóvenes hagan gim-
nasia, en Lacedemonia también es feo que las jóvenes ha-
26 gan gimnasia. E igualmente en los demás ejemplos. Dicen
que, si se reuniesen las costumbres feas de todos los pueblos
de todas las partes del mundo y, convocándolos, se les or-
denara que cada uno escogiera las costumbres que conside-
rara bellas, todas serían tomadas por buenas. Yo me pregun-
to con admiración si las costumbres feas, una vez reunidas,
27 serán bellas y no cuales llegaron. Si, por ejemplo, traje-

ilustrar la doctrina gorgiana del *kairós*, según la cual cualquier cosa noble o bella, si transgrede los límites de la justa medida o de la ocasión oportuna, puede convertirse en fea y vergonzosa.

[21] Claro eco de la doctrina gorgiana del *kairós*.

ran caballos o bueyes, u ovejas o seres humanos, no podrían llevarse ninguna otra cosa. Ni tampoco, si aportaran oro, <podrían llevarse> bronce; ni si aportaran plata, se podrían
llevar plomo. ¿Se llevan entonces cosas bellas en lugar de 28
las feas? Veamos. ¿Si alguien aportara un <hombre> feo, podría llevárselo, después, bello? Aducen como testigos a los poetas, los cuales componen con vistas al placer, no a la verdad[22].

3. SOBRE LO JUSTO Y LO INJUSTO[23]

Discursos dobles se dicen también sobre lo justo y lo 1
injusto. Unos afirman que una cosa es lo justo y otra, lo injusto. Otros, en cambio, que lo justo y lo injusto son idénti-
cos. También yo voy a intentar reivindicar esta postura. Y 2
en primer lugar diré que es justo mentir y engañar[24]. Se podría afirmar que hacer eso a los enemigos <es bello y justo, a los amigos>, feo y malvado. <¿Mas cómo a los enemigos sí>, y a los amigos, no? Por ejemplo, a los padres. Si fuera necesario que el padre o la madre bebieran o comieran una medicina y no quisieran hacerlo, ¿no es justo ponerla en el
puré y en la bebida, sin decir que está allí? Justo, por tanto, 3
es mentir y engañar a los padres. Y también es justo robar los bienes de los amigos y hacer violencia a los seres más

---

[22] Hay en esta formulación una cierta coincidencia con PLATÓN, *República* 607c, al hacer prevalecer la ciencia sobre la poesía. *Vid.* DUPRÉEL, *Les sophistes*, pág. 380.

[23] El tema aparece tratado también en JENOFONTE (*Inst. C.* I 6, 26-35 y *Recuerdos de Sócrates* 4, 1, 14 ss.), en un pasaje dependiente de Gorgias. *Vid.* NESTLE, *Xenophon und die Sophistik*, págs. 36-42.

[24] La doctrina del engaño, como efecto del *kairós* sobre el discurso, es claramente gorgiana.

4 queridos. Por ejemplo, si movido por alguna aflicción, algún familiar tuviese la intención de quitarse la vida con una espada, una soga o cualquier otro medio, ¿no es justo robarle estos instrumentos, si se puede, o, si se llega tarde y se le sorprende con ellos en la mano, arrebatárselos por la fuer-
5 za?[25]. ¿Cómo no es justo reducir a la esclavitud a los enemigos <y>, si se puede, tomar una ciudad con todos sus habitantes y venderlos como esclavos? Quebrantar los muros de los edificios públicos de los conciudadanos parece justo. Si, por ejemplo, el padre estuviese, condenado a muerte, preso, tras haber sido derrotado por la facción enemiga, ¿no sería, acaso, justo perforar los muros para
6 sustraer y salvar al padre? Y perjurar. Si alguien, capturado por los enemigos, prometiera mediante juramento traicionar a su ciudad, si es puesto en libertad, ¿acaso obraría justa-
7 mente manteniéndose fiel al juramento? Yo, desde luego, no lo creo. Sino que más bien creo que salvaría, cometiendo perjurio, a su ciudad, a sus seres queridos y los templos de sus antepasados. Resulta, por tanto, que es justo también
8 cometer perjurio. Y saquear los recintos sagrados. Dejo de lado los bienes propios de cada ciudad. Aquellos que son patrimonio de toda Grecia, los de Delfos y Olimpia, cuando el bárbaro amenazaba[26] con adueñarse de Grecia y la salvación residía en el dinero, ¿no fue justo tomarlos y servirse

---

[25] Para el tema del engaño justificado cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 2, 14 ss., quien, según Dupréel (*Les sophistes*, pág. 310), depende de Hipias.

[26] La amenaza persa a la que aquí se hace alusión no parece ser la que siguió a la paz de Antálcidas, el general espartano que negoció una alianza entre Persia y Esparta así como un tratado de paz en el año 386, que supuso el abandono de todas la ciudades jonias al poder persa. El temor hacia el imperio persa debió de ser generalizado en la Grecia debilitada por la Guerra del Peloponeso, hasta que la expedición de los 10.000 mostró la debilidad interna del imperio.

de ellos para la guerra?[27]. Asesinar a los seres más queridos 9
es justo. Como muestran los casos de Orestes y Alcmeón. Y
el dios dijo en respuesta que habían obrado justamente. Me 10
vuelvo ahora a las artes y las obras de los poetas. En efecto,
en la composición de tragedias y en la pintura[28], quien logra
el engaño perfecto creando ficciones semejantes a la verdad,
es un artista insuperable. Quiero aducir también el testimo- 11
nio de antiguos poemas. De Cleobulina[29] [frag. 2, p. 47
Crus., y frag. 2 Diehl]:

Vi a un hombre robar y engañar con violencia,
y el hacerlo con violencia es de suma justicia.

Eran ideas antiguas. De Esquilo son éstas [frag. 301, 12
302]:

De un justo engaño no está lejos dios

<y>

---

[27] Hecateo ya había propuesto la medida, antes de la revuelta de las ciudades jónicas contra los persas a comienzos del siglo v. También los corintios, a comienzos de la Guerra del Peloponeso, propusieron a los espartanos pedir créditos a los templos de Delfos y Olimpia para sufragar los gastos de la guerra. Cf. Tucídides, I 121, 143.

[28] Para esta unión de poesía y pintura *vid.* lo que se dice en la Introducción a propósito de Simónides como predecesor de los sofistas.

[29] Cleobulina era contada entre los Siete Sabios (*vid.* C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1989, págs. 115 ss.). La contestación a la adivinanza no es clara. Se recuerda a Aristóteles (*Ética Nicomáquea* V 10, 1134a), que menciona el robo de una espada para impedir el suicidio de un amigo. Sin embargo, una respuesta del tipo «el que roba la espada del loco» parece poco adecuada para este tipo de adivinanzas, que requieren una respuesta concisa. Wilamowitz (*Heracles*, pág. 97, n. 179) recuerda un pasaje de Hipócrates (*De diaet.* 24), para sugerir que la respuesta era «el pugilista». Romagnoli (*I poeti lirici*, Bolonia, 1932, pág. 270), en cambio, sugiere «el artista».

A veces honra dios la oportunidad de un engaño[30].

13 Pero se dice también un discurso opuesto a éste, que una
cosa es lo justo y otra lo injusto, diferentes como son en el
nombre, también en la realidad. Ya que si alguien pregunta-
ra a los que afirman que lo injusto y lo justo son idénticos,
si han realizado alguna acción justa en las personas de sus
progenitores, responderán afirmativamente. Pero será tam-
bién injusta, en consecuencia. Ya que reconocen que injusto
14 y justo son idénticos. Veamos este otro caso. Si conoces a
un hombre justo, debe ser, en consecuencia; también injusto
y grande y pequeño, según el mismo razonamiento. Y quien
haya cometido muchas acciones injustas que muera <por
15 haber llevado a cabo muchas acciones justas>. Sobre estos
puntos ya es suficiente. Me propongo examinar las razones
que aducen para considerar que demuestran que justo e in-
16 justo son idénticos. Robar los bienes de los enemigos es
justo, pero se podría demostrar que esa misma acción es
injusta, si fuese verdadero el argumento de aquéllos, y del
mismo modo se puede argumentar en los demás casos.
17 Aducen, por otro lado, artes en las que no existe lo justo ni
lo injusto. Además los poetas componen sus poemas no con
vistas a la verdad, sino al placer.

4. SOBRE LO VERDADERO Y LO FALSO

1 Sobre lo verdadero y lo falso se dicen también discursos dobles. Uno de ellos afirma que el discurso falso y el verda-

---

[30] La cita de Esquilo se justifica por la concepción que éste muestra del mundo como algo esencialmente irracional (cf. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, págs. 37 ss.). Ello significa que el discurso doble encontró ya su primera formulación en la tragedia arcaica. Cf. Platón, *República* 381e ss.

dero son distintos; el otro, en cambio, que idénticos. Yo
también afirmo esto último. En primer lugar, porque son 2
pronunciados con las mismas palabras[31]. En segundo lugar,
cuando se pronuncia un discurso, si la argumentación es
conforme al acontecimiento, es verdadero, y si no es con-
forme, es falso. Por ejemplo, si acusa a alguien de sacrile- 3
gio. Si el hecho se llevó a cabo, es verdadero. Si no se llevó
a cabo, falso. E idéntico es el discurso del que se defiende.
E igualmente los tribunales juzgan verdadero y falso al
mismo discurso. Además, si sentados unos junto a otros di- 4
jéramos «soy un iniciado», todos diríamos lo mismo, pero
lo verdadero, yo sólo, puesto que lo soy[32]. Es, pues, eviden- 5
te que el mismo discurso, cuando entraña falsedad, es falso;
cuando verdad, verdadero (al igual que un mismo ser es
humano y niño o joven u hombre o viejo). Se dice, sin em- 6
bargo, también que una cosa es el discurso falso y otra, el
verdadero, diferentes como son en el nombre, <también en
la realidad>. Y, en efecto, si se preguntase a los que afirman
que el discurso falso y el verdadero son idénticos, cuál de
los dos es el que están pronunciando, si respondieran «el
falso», es evidente que serían dos los discursos; si «el ver-
dadero», ese mismo discurso es también falso. Si alguien,
en algún momento, ha dicho la verdad o ha dado un
testimonio verdadero, consecuentemente, esas mismas ma-
nifestaciones suyas son falsas. Y si conoce a un hombre
verdadero, conoce también en él a un mentiroso. De esa ar- 7
gumentación deducen lo siguiente: si el hecho ha sucedido,
el discurso es verdadero, si no ha sucedido, falso. ¿No hay,

[31] Las palabras, que son las que constituyen las proposiciones, pueden ser interpretadas como expresión de lo verdadero o de lo falso.

[32] Se ha querido ver en este argumento un dato biográfico del autor anónimo. No parece, sin embargo, que haya tal, sino una mera expresión figurada.

8 pues, diferencia? Y deducen también que los jueces emiten
9 un juicio (puesto que no están presentes en los hechos). Pe-
ro admiten ellos también que el discurso en el que se en-
cuentra mezclada la mentira es falso; aquel en el que se en-
cuentra la verdad, verdadero. Y ello, en su totalidad, es una
diferencia.

1 5[33] «Los locos y los cuerdos, los sabios y los ignorantes di-
2 cen y hacen las mismas cosas. En primer lugar, emplean los
mismos nombres: tierra, hombre, caballo, fuego y todos los
demás. Y realizan las mismas acciones: se sientan, comen,
3 beben, se acuestan y así en todo lo demás. Y en verdad que
la misma cosa es mayor o menor, más o menos, más pesada
4 o más ligera. Pues así todo resulta ser idéntico. El talento es
más pesado que la mina, pero más ligero que dos talentos.
5 La misma cosa, pues, es más ligera y más pesada. ***[34]. Y
el mismo hombre vive y no vive y las mismas cosas existen
y no existen. Efectivamente las cosas que existen aquí, no
existen en Libia; ni las que existen en Libia, están en Chi-
pre[35]. Y lo mismo cabe argumentar de todos los demás ca-
6 sos. En consecuencia, las cosas existen y no existen». Quie-
nes afirman aquello de que los locos y <los cuerdos y> los
sabios y los ignorantes realizan y dicen las mismas cosas,
además de todo lo que se sigue de su discurso, no argumen-

[33] El título de este capítulo falta en la tradición manuscrita. SCHMID (*Griech. Literatur*, III, pág. 204, n. 3) suponía la existencia de un título como *Sobre la cordura y la locura* o *Sobre la identidad de los contrarios*.

[34] Los asteriscos indican aquí una posible laguna, que Diels pretende completar con la indicación de Wilamowitz de que la locución entre paréntesis en 4, 5 pertenece a este lugar.

[35] Es arbitrario querer ver en esta mención de Chipre una indicación del lugar de nacimiento del autor o de la composición de la obra. Chipre por otra parte puede ser una referencia geográfica general para Oriente o Asia, como Libia lo es para África.

tan rectamente. En efecto, si se les pregunta si la locura di- 7
fiere de la cordura y la sabiduría de la ignorancia, respon-
den: «sí». Porque bien claro resulta que unos y otros son di- 8
ferentes también por las acciones que llevan a cabo, como
tendrán que admitir. Por tanto, si realizan las mismas accio-
nes, los sabios son locos y los locos, sabios y todo resulta
confundido. Se debe plantear también en nuestro apoyo la 9
cuestión de si hablan en el momento preciso los cuerdos o
los locos. Porque efectivamente, cuando se les pregunta,
afirman que dicen las mismas cosas, pero que los sabios en
el momento preciso y los locos cuando no se debe. Y con 10
esa afirmación, creen añadir la pequeña precisión «cuando
se debe... cuando no se debe», de modo que no sea ya idén-
tico. Yo, en cambio, no creo que las cosas se alteren, por la 11
adición de tan pequeña precisión, sino por la alteración del
acento: Glauco y blanco; Janto y rubio; Juto y dorado[36].
Estas palabras, al cambiar el acento, varían de significado; 12
otras cambian al ser pronunciadas con sílaba larga o breve:
Tiro y queso; escudo y saco[37]. Otras lo hacen al alterar las
letras como fuerza y de la cabeza, asno y mente[38]. Pues 13
bien, si la diferencia es tanta, cuando no se quita ni una le-
tra, ¿qué decir, si se añade o se quita algo?[39]. Mostraré el ti-
po de procedimiento al que me refiero. Si se quitase uno al 14
diez <o se añadiera uno al diez>, no serían ya ni diez ni uno

[36] Efectivamente la oposición entre estos términos se efectuaba mediante la posición del acento *Glaûkos/glaukós; Xánthos/xanthós; Xoûthos/xouthós*.

[37] En griego *Týros/tyrós*; *sákos/sakós*.

[38] *Kártos/kratós*; *ónos/nóos*. El argumento supone el reconocimiento implícito de que el lenguaje no es *phýsei*, sino convencional.

[39] El argumento pretende mostrar que la adición o sustracción no produce una simple modificación en la naturaleza de las cosas, sino la destrucción de la naturaleza de un ser particular. La naturaleza es una totalidad en cuyo interior suceden sólo cambios cualitativos.

15 y del mismo modo ocurriría en los demás casos. En cuanto a que el mismo hombre exista y no exista[40], yo pregunto: «¿Su existencia se refiere a lo particular o a lo universal?». Por tanto, si alguien afirma que no existe, miente, porque su afirmación se refiere a lo universal. Todos los seres, pues, lo son en relación a una cualidad.

6. SOBRE LA SABIDURÍA Y LA VIRTUD, SI SON ENSEÑABLES[41]

1 Se dice, por otra parte, un discurso, ni verdadero ni nuevo, que pretende que ni la sabiduría ni la virtud pueden ser enseñadas ni aprendidas. Los que tal afirman se basan en las
2 siguientes demostraciones: si transmitieses algo a otro, no sería posible que siguieses poseyendo eso mismo. Esta es
3 una demostración. Otra es que, si esa enseñanza fuese posible, habrían aparecido maestros de ella, como los de músi-
4 ca. La tercera es que los que fueron sabios en Grecia ha-

[40] Cf. Heráclito, frag. 49 D. K.

[41] Untersteiner *(comm. ad loc.)* recuerda que fue Gorgias el único sofista que defendió, sobre la base de la doctrina del *kairós*, que la virtud no se puede enseñar. El autor resume en el capítulo los argumentos que apoyan esta convicción: a) si se transmite algo, se deja de poseerlo. Frente a esta afirmación el autor recurre a la comprobación empírica, argumentando que, por ejemplo, un maestro de letras, no pierde, cuando enseña, la capacidad de leer; b) los sabios no transmiten su sabiduría a sus hijos, ni los discípulos de los sofistas se han beneficiado todos de las enseñanzas de sus maestros. El autor, además de colocar en el mismo plano «sabiduría» y «virtud», en contra de la tradición aristocrática —la «virtud» sí es enseñable para los sofistas—, rechaza los otros argumentos como insuficientes. Su actitud es la de un escéptico positivo que cree firmemente en la posibilidad de enseñar la «virtud». El tema había sido especialmente debatido en el *Protágoras* platónico.

brían enseñado su arte a sus amigos. La cuarta es que algu- 5
nos que acudieron a los sofistas no sacaron de ello ningún
provecho. La quinta, que muchos que no fueron discípulos 6
de los sofistas se convirtieron en hombres dignos de consi-
deración. Yo considero, sin embargo, sumamente estúpido 7
este discurso. Porque sé que los maestros enseñan aquellas
letras que ellos mismos conocen y los maestros de cítara en-
señan a tocar la cítara. En cuanto a la segunda demostra-
ción, que no han aparecido maestros, ¿qué otra cosa ense-
ñan los sofistas, sino sabiduría y virtud? ¿Qué, si no, fueron 8
los anaxagoreos y pitagóricos?[42]. En cuanto al argumento:
Policleto enseñó a su hijo a hacer estatuas[43]. Y si alguno no 9
impartió enseñanza, no constituye una prueba. Pero el que
sólo uno la haya impartido es una demostración de que es
posible enseñar. En cuanto al cuarto punto, que de los sofis- 10
tas no salen discípulos sabios. También, como es sabido,
muchos intentaron, sin conseguirlo, aprender el alfabeto.
Juega también un papel la condición natural, gracias a la 11
cual, sin aprender de los sofistas, se puede llegar a ser ca-
paz, con tal de poseer cualidades naturales, de apoderarse
fácilmente de la mayor parte de los conocimientos, una vez
se han aprendido unas pocas cosas de aquellos de quienes
aprendemos las palabras. Y éstas, en mayor o menor medi-
da, uno las aprende del padre, otro de la madre. Mas si a al- 12
guien no le parece creíble que aprendamos las palabras, sino
que las conocemos en el momento de nacer, tenga presente
las siguientes consideraciones: si se enviara a Persia a un

---

[42] Para los anaxagoreos cf. PLATÓN, *Crátilo* 409b 6. Entre ellos se contaban Arquélao, sucesor de Anaxágoras en la escuela de Lámpsaco y sus seguidores en Atenas. En cuanto a los pitagóricos, se puede hacer referencia a los grupos de Sición, Argos y Fliunte. Cf. JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 36, 267, págs. 145-146.

[43] Cf. PLATÓN, *Protágoras* 328c.

niño recién nacido y se le criase allí, sin oír nunca la lengua griega, hablaría persa. Y si se trajese a uno de aquel país al nuestro, hablaría griego. Así aprendemos las palabras y no
13 conocemos a nuestros maestros. Queda dicho así mi discurso, del que tienes el comienzo, el fin y la parte del centro. Yo no digo que sea posible enseñar, sino que a mí me bastan las demostraciones precedentes[44].

1 7 Dicen algunos de los oradores populares que las magistraturas deben ser elegidas por sorteo, sosteniendo con ello una
2 opinión que no es la más conveniente[45]. Se podría, en efecto, preguntar a quien eso afirma: ¿Por qué no asignas por sorteo las labores a tus esclavos, de modo que el yuntero, si le toca hacer de cocinero, prepare la comida y el cocinero
3 lleve la yunta y así en todos los demás casos? ¿Y cómo es que no reunimos a los herreros, zapateros, albañiles y orífices para someterlos a sorteo y obligarlos a realizar el oficio
4 que les toque en suerte y no aquel que conocen? Lo mismo sería también someter a sorteo a los contendientes en los certámenes musicales y que cada uno compitiera en la es-

---

[44] Kerferd (*The Sophistic Movement,* pág. 131, n. 1) ha argumentado convincentemente sobre la conveniencia de mantener el texto estándar, lo que ya hizo Untersteiner, ya que la aceptación del «no» de North, incorporado por Diels, supone la destrucción de la antítesis del texto que expresa muy bien el escepticismo positivo del autor: yo estoy satisfecho por lo que a la posibilidad de enseñar la *aretê* hace, digan lo que digan los demás y las pruebas aducidas son suficientes para mí.

[45] De esta declaración no se sigue necesariamente una actitud antidemocrática del autor. De hecho, la práctica ateniense reservaba el sorteo sólo para magistraturas de poca responsabilidad. Cuando, por ejemplo, el arconte polemarco pasó a ser elegido por sorteo, dejó de dirigir el ejército. Además, en Atenas, el sorteo iba precedido de un examen del candidato *(dokimasía)* que eliminaba de él a los candidatos juzgados indignos del cargo.

pecialidad que le cayera en suerte. El flautista, llegado el
caso, tocará la cítara y el citarista tocará la flauta. Y en la
guerra, los arqueros y los hoplitas combatirán a caballo,
mientras que el jinete disparará el arco, de forma que todos
harán lo que no saben ni pueden hacer. Dicen que el sistema 5
es bueno y muy democrático. Yo no creo que sea en modo
alguno democrático. Porque hay en las ciudades individuos
que odian el sistema democrático y si sale el haba[46] que los
elige, acabarán con la democracia. Por el contrario, es preci- 6
so que el pueblo, bajo su atenta mirada, elija a cuantos están
de su parte y que dirijan el ejército aquellos que están ca-
pacitados, mientras otros ejercen como custodios de las le-
yes[47] y así en todo lo demás.

8 Yo creo que es propio <del mismo hombre> y del mismo 1
arte tener la capacidad de discutir con brevedad[48], de cono-
cer la verdad de los hechos, de saber juzgar rectamente, de
poder hablar en público, de dominar los procedimientos del
discurso, de enseñar, sobre la naturaleza de todo lo que
existe, sus propiedades y origen[49]. En primer lugar, quien 2
sabe sobre la naturaleza de todo, ¿cómo no va a poder obrar
rectamente también en cualquier situación? Además quien 3
conoce las artes de la palabra sabrá también hablar correc-

[46] Alusión al método de sorteo para la provisión de magistrados. Cf. Plutarco, *Pericles* 27; Tucídides, VIII 66; Heródoto, VI 109; Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 8, 1; Aristófanes, *Aves* 1022. Existía incluso un verbo, formado sobre la raíz de haba, *kyamízein*, para designar el procedimiento de elección.

[47] *Nomophýlakes*, magistratura cuya existencia está ya atestiguada desde la época arcaica en Atenas. Cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 3, 6; 4, 4; 8, 4.

[48] Una habilidad de la que se vanagloriaban los sofistas. *Vid.* Introducción.

[49] Cf. el enciclopedismo de Hipias.

4 tamente sobre cualquier asunto[50]. Pues es preciso que quien se proponga hablar rectamente, lo haga sobre aquello que
5 conoce. Por tanto, lo sabrá todo. Conoce, en efecto, las artes de todos los discursos y todos los discursos <tratan> de todo
6 cuanto <existe>. Es preciso que quien pretenda hablar rectamente conozca los asuntos que trate y enseñe correcta-
7 mente a la ciudad a hacer el bien y evitar el mal. Quien posee esos conocimientos, poseerá otros distintos de esos. Porque lo sabrá todo. Efectivamente aquellas experiencias que pertenecen a todos son idénticas, y él, si es necesario,
8 hará lo que debe respecto a lo que es idéntico. Y si sabe tocar la flauta, podrá siempre tocarla, si tiene necesidad de
9 hacerlo. Y es necesario que el que sabe defender una querella conozca rectamente el derecho. Porque sobre él versan los juicios. Y si lo conoce, conocerá también su contrario
10 así como otras cosas distintas <a ambos>. Es preciso también que conozca todas las leyes. Ahora bien, si no conoce
11 las experiencias, tampoco conocerá las leyes. La misma persona, en efecto, que conoce la música, conoce también la armonía musical, pero quien no conoce la música, tampoco
12 conoce la armonía. Cierto que quien conoce la realidad de las experiencias, se puede decir con facilidad que lo conoce
13 todo. De ese modo debe responder con brevedad[51], cuando es interrogado, sobre cualquier asunto. Por tanto debe saberlo todo.

1 **9** Descubrimiento supremo y bello fue el de la memoria y útil para la vida y para todo, tanto para la filosofía como pa-
2 ra la sabiduría. Ésta es su <primera> utilidad. Si prestas atención a algo, tu mente, apenas pasa a través de ello, lo

[50] Sobre la corrección o propiedad en el hablar *vid.* Introducción.

[51] Sigo aquí el texto de Untersteiner, por considerar innecesario el suplemento de Diels.

percibirá mejor. Su segunda utilidad es meditar, cuando se 3
ha oído algo. Pues con el oír y repetir las mismas ideas mu-
chas veces, entra en la memoria la totalidad de lo que has
aprendido. La tercera utilidad es referir lo que se oye a lo 4
que se sabe, como por ejemplo: si hay que recordar a Crisi-
po, poner el nombre en relación con oro y caballo[52]. Otro 5
ejemplo: Pirilampes hay que relacionarlo con fuego y bri-
llar. Estos ejemplos lo son de nombres propios. Con los 6
nombres de cosas se opera del mismo modo: para el valor se
remite a Ares y a Aquiles; para el arte de la forja a Hefesto;
para la cobardía a Epión...

[52] Crisipo es efectivamente un compuesto formado a partir de *khrysós* «oro» e *híppos* «caballo». Pirilampes lo es de *pŷr* «fuego» y *lámpō* «resplandecer».

ANÓNIMO: SOBRE LAS LEYES [1]
[11 Untersteiner]

([DEMÓSTENES], XXV 15-35; 86-91; 93-96 Butcher)

Toda la vida de los hombres... tanto si habitan una gran ciudad como una pequeña, está gobernada por la naturaleza

[1] Max Pohlenz creyó encontrar en el pseudodemosténico *Contra Aristogitón* un pequeño tratado *Sobre las leyes*, del que se sirvió el autor del discurso. Cf. P. TREVES, «*Apocrifi demostenici* II», *Athenaeum* 24 (1936), 257 ss. Su autor sería posiblemente un ateniense pitagorizante, que reaccionaba contra el individualismo sofístico. Para las relaciones entre el pitagorismo tebano y Atenas cf. *Fedón*. Por el contrario, NESTLE (*Von Mythos zum Logos*, pág. 434), observando el escaso interés del autor por las cuestiones teóricas y su atención a la práctica política, pensó, como posible autor, en un político influenciado por la sofística, perteneciente quizás al círculo próximo a Pródico, del que salió, entre otros, Terámenes. Untersteiner (Introducción) subraya el hecho de que el anónimo autor parte de la antítesis *nómos/phýsis* para decantarse por una *phýsis* integrada en la naturaleza del *nómos*, de modo semejante al autor del *Anónimo de Jámblico*. Más recientemente GIGANTE (*Nomos Basileus*, Nápoles, 1956, págs. 268-292) ha negado la existencia del tratado en cuestión. El discurso, no obstante, contiene abundante material socrático y platónico útil para la reconstrucción del debate *nómos/phýsis*. La posición general del pasaje es semejante a la del *Anónimo de Jámblico*, en su defensa de la ley. Los argumentos pueden ser resumidos del siguiente modo: a) las leyes son un descubrimiento y un regalo de los dioses a los hombres; b) las leyes han sido decididas por hombres sabios; c) las leyes son el correctivo adecuado para las acciones injustas, sean éstas voluntarias o involuntarias; d) las leyes suponen un acuerdo común por el que debe regirse toda la vida de la

y por las leyes[2]. De éstas la naturaleza es un principio no sometido a normas y particular de cada individuo que la posee[3]. Las leyes, en cambio, son un fenómeno universal, regido por normas e igual para todos[4]. Pues bien, la naturaleza, si es perversa, pretende con frecuencia fines innobles, razón por la cual encontraréis a los individuos de tal condi-
16 ción cometiendo crímenes. Las leyes, en cambio, pretenden lo justo, lo bello y lo conveniente y eso es lo que buscan. Y, una vez encontrado, se hace público en forma de decreto universal, igual y válido para todos. Y eso es la ley, a la que conviene que todos obedezcan por muchas razones[5], pero especialmente porque toda ley es invención y regalo de los dioses[6], acuerdo de hombres prudentes, reparación de cul-

---

ciudad. Dado que sucesivamente se admiten tres orígenes distintos para la ley —divino, legisladores sabios y contrato social— el autor no está elaborando una teoría sobre el origen de la ley, sino buscando razones acumulativas —y, a veces, contradictorias— para la aceptación de las mismas.

[2] HEINIMANN (*Nomos und Physis*, págs. 154-155) pone este pasaje en relación con el hipocrático *De victu* 11 (= HERÁCLITO 22 C 1 D. K.).

[3] HEINIMANN (*op. cit.*, pág. 152) sugiere que el autor vincula la doctrina *nómos/phýsis* con la creencia órfica en una culpa originaria del hombre. Cf. *Orphicorum Fragmenta* 292 Kern. Para una parodia de la doctrina cf. ARISTÓFANES, *Ranas* 1032.

[4] UNTERSTEINER *(comm. ad loc.)* recoge la observación de Paoli de que entre los griegos no existía aún la noción clara de que los cambios en las leyes son consecuencia de la alteración y complicación de las relaciones sociales. La ley se consideraba libre de las presiones de las circunstancias históricas. Cf. PLATÓN, *Leyes* 630e; 644d; 714a; ARISTÓTELES, *Política* III 1286a.

[5] Para el eclecticismo de esta sección *vid.* nota 1.

[6] La tesis del origen divino de las leyes es también, aunque no sólo, órfica. Cf. SÓFOCLES, *Edipo Rey* 863 ss.; EURÍPIDES, *Ión* 442; 1312; *Hipólito* 98 ss. En este escrito de orientación sofística, el origen divino de la ley, al igual que en Hipias, puede coincidir con el origen natural de la misma.

pas voluntarias e involuntarias, acuerdo general de la ciudad, conforme al cual conviene vivir a todos los que en ella
viven. Por dos... razones se establecen todas las leyes: para 17
que nadie haga nada que no sea justo y para hacer mejores a los demás mediante el castigo de quienes las transgreden. ...
Si alguno de vosotros quiere investigar cuál es la causa y 20
qué es lo que hace que el consejo se reúna, que el pueblo suba a la asamblea, que se completen los tribunales, que los magistrados antiguos cedan voluntariamente el poder a los nuevos, y que tengan lugar todas las actuaciones mediante las cuales la ciudad se administra y conserva, encontrará como responsables de ese ordenamiento a las leyes y al hecho de que todos las obedezcan, puesto que, si se derogaran éstas y se diera a cada cual la posibilidad de hacer lo que quiera, no sólo desaparece la constitución, sino que ni siquiera nuestra vida se diferenciaría en nada de la de las bes-
tias. ... Puesto que efectivamente las leyes, después de los 21
dioses, salvan, por la aceptación general, a la ciudad, es necesario que todos vosotros, del mismo modo que si contribuyéseis desinteresadamente a un préstamo[7], honréis y alabéis a quien las obedece, en la convicción de que está pagando, completo, su tributo para la salvación de la patria
y castiguéis a quien las desobedece. Porque un préstamo 22
civil y público es todo cuanto cada uno de nosotros hace por imperativo de la ley. Quien no contribuye a él... elimina y destruye, en la parte que le toca, muchas nobles, augustas e
importantes instituciones. Citaré, a modo de ejemplo, una o 23
dos de éstas, entre las más conocidas: que el consejo de los

[7] El *éranos* era un banquete a escote. De ahí que pasara a significar «sociedad para organizar banquetes en determinadas ocasiones», «préstamo hecho con contribuciones de varias personas». El *éranos* era préstamo sin interés.

quinientos[8] mantenga el secreto de sus deliberaciones tras
una frágil cancela[9] sin que los ciudadanos privados puedan
traspasarla para entrar. Que el consejo del Areópago, cuan-
do celebra sesión en el pórtico real[10] y se recluye mediante
una simple cuerda, actúe con absoluta tranquilidad e inde-
pendencia y todos se alejen de allí. Que todas las magistra-
turas, cuantas detentan aquellos de vosotros a quienes les
cayó en suerte, en el mismo momento en que el esclavo vo-
cea «marchaos de aquí», se hagan cargo de las leyes para
las que fueron nombrados, sin que los más desvergonzados
24 ejerzan violencia. Y otros ejemplos sin número. Pues todas
las cualidades augustas y nobles así como aquellas mediante
las cuales la ciudad se organiza y conserva, la prudencia, el
respeto de vosotros los jóvenes hacia vuestros padres y los
ancianos, la disciplina, con el apoyo de las leyes prevalecen
sobre las actitudes torpes, la desvergüenza, la audacia, el
impudor. Pues la maldad es una forma de impudor, audacia
y soberbia, mientras su contrario, la honestidad, es una ma-
nifestación de serenidad, duda y calma, experta en dejarse
vencer. Tienen, por tanto, el deber de proteger las leyes y
hacerlas fuertes quienes ejerzan en cada momento de jue-
ces[11]...; porque con ellas las personas honestas prevalecen
25 sobre las malvadas. De lo contrario, todo da en disolución,
libertinaje, confusión y la ciudad cae en manos de los ciu-
dadanos más malvados e impúdicos. Veamos, por los dio-

[8] Este consejo debe referirse a una época en que el rey detentaba aún poder efectivo y junto a él se sentaban los consejeros del Areópago.

[9] Se trata de la barrera que separaba al público de los consejeros. *Vid.* Glotz, *La cité grecque*, pág. 218.

[10] Éste es el único pasaje que atestigua que el consejo del Areópago celebraba sesión en el pórtico del rey, en el ágora. Sólo en casos de homicidio se reunía en la colina bajo la Acrópolis, a cielo abierto.

[11] El número de jueces se establecía en cada ocasión, según la naturaleza de la causa. *Vid.* Glotz, *La cité grecque*, págs. 280 ss.

ses, si cada uno de los que habitan la ciudad adopta la audacia y la desvergüenza como forma de conducta y se hace cuentas... de que en una democracia es posible decir y hacer lo que se quiera sin limitaciones, con tal de que no importe la opinión que, con tal conducta, se tendrá de él y esté convencido de que nadie le va a dar muerte inmediatamente por ninguno de sus crímenes, si, con esas ideas, el que no ha si- 26
do elegido por sorteo o por votación en la asamblea buscara tener el mismo poder y participar de los mismos derechos que asisten al magistrado que ha sido designado por sorteo o votación, y si, de un modo general, ni joven ni anciano cumpliese sus obligaciones, sino que cada cual, expulsando de su vida todo lo que significa orden, considerase a su propia voluntad ley, magistratura, gobierno, si así obráramos, ¿puede gobernarse una ciudad? O aún más, ¿pueden las leyes ser soberanas? ¿Qué grado de violencia, de arrogancia y de ilegalidad creéis que se alcanzaría diariamente en toda la ciudad así como de difamación en lugar del respeto y orden actuales? Porque ¿qué necesidad hay de decir 27
que todo se ordena por medio de las leyes y de la obediencia a ellas?... Los que desean proponer una política en inte- 33
rés de la patria deben buscar una persona para compartir con ella no la locura, sino la inteligencia, el buen sentido y una gran capacidad de previsión... Examinad la cuestión, con los 34
ojos puestos no en mi discurso, sino en la totalidad de las costumbres humanas. En todas las ciudades hay altares y templos levantados en honor de todos los dioses, y entre éstos también en honor de Atenea Providencia[12], considerada una diosa benéfica y poderosa. Igualmente en Delfos, justo a la entrada del santuario, se levanta un grandioso y

[12] En realidad el epíteto de la diosa era *Pronaía* y en el siglo IV pudo tener lugar el cambio de nombre *(Prónoia)*. Cf. Esquines, *Contra Ctesifonte* 108 ss.

bellísimo templo suyo junto al de Apolo, que, por ser dios y adivino, sabe lo más conveniente. No existen, en cambio,
35 <altares> de la locura y de la desvergüenza... También tienen todos los hombres altares de la Justicia[13], del Buen Orden[14] y del Respeto[15], los más bellos y santos levantados en el interior del alma y de la naturaleza de cada uno, otros erigidos en público para que todos les rindan honores...
87 Vosotros... dejándoos guiar del sentimiento mutuo de humanidad que tiene su origen en la naturaleza, administráis públicamente la ciudad del mismo modo que los lazos de parentesco presiden privadamente la organización de las
88 familias. ¿Cómo lo hacen éstos? En las familias en las que hay un padre e hijos ya hombres y eventualmente también hijos de éstos, es necesario que haya muchas voluntades y no iguales. Porque la juventud no tiene el mismo modo de hablar ni de obrar que la vejez. Sin embargo, los jóvenes, si tienen mesura, todo lo que pretenden hacer, lo hacen de modo que su intento pase lo más desapercibido posible, y si ello no es posible, de modo que resulte manifiesto que desean obrar así. Los ancianos, por su parte, si perciben un gasto, un simposio o una broma que sobrepasan la mesura, miran estos excesos de modo que parezca que no los han visto. De ello resultan comportamientos conformes a las di-
89 versas naturalezas y el resultado es satisfactorio. Del mismo modo, pues, vosotros también... administráis la ciudad, con espíritu de familia y sentido de la humanidad; los unos

---

[13] No parece que *Dikē*, a pesar de su importancia en los poetas y el pensamiento arcaico, gozara de un culto propio.

[14] De *Eunomía* se menciona un sacerdote (*CIA* III 277) y un santuario. Cf. PRELLER-ROBERT, *Griechische Mythologie*, Berlín, 1894, I, pág. 315, n. 2.

[15] Un altar de *aidṓs* existió en la Acrópolis. Cf. PAUSANIAS, I 71, I. Para estos altares inferiores cf. EURÍPIDES, *Helena* 1002-1003.

contemplando las obras de los desafortunados de forma que, como dice el refrán, viendo no ven y oyendo no oyen; los otros realizando lo que desean hacer de forma que resulte evidente que actúan precavidamente y con sentido de la vergüenza. De esas conductas se deriva y refuerza la concordia, de la que todos participan y que es causa de todos
los bienes para la ciudad... Efectivamente... se puede ver 93
que de todos los demás hombres los mejores y más moderados, por su propia naturaleza, hacen de buen grado todo lo que deben; los que son peores que ellos, además de la fama de excesiva perversidad, por temor a vosotros y el dolor que les causan las palabras de recriminación y los insultos, ponen buen cuidado en no cometer faltas. Dicen, por otra parte, a propósito de los hombres más perversos, a quienes se da el nombre de abominables, que sus desgracias los hacen
prudentes... A ninguno de vosotros, quizás, le ha mordido 96
jamás una serpiente o una tarántula. ¡Ojalá que nunca le muerda! Sin embargo, a todos los animales de esa calaña que veis, los matáis. Pues bien, del mismo modo... cuando veáis a un sicofante, cruel y vívora por naturaleza, no aguardéis a que muerda a cada uno de vosotros, sino que el primero que, en cada ocasión, se tope con él, lo castigue.

ANÓNIMO: SOBRE LA MÚSICA[1]
[12 Untersteiner]

The Hibeh Papyri I, 1906, N. 13, pp. 45-48 (cf. W. Crönert, *Hermes*, 44 (1909), 504)

I. Con frecuencia me sucede, hombres de Grecia, admirarme de que algunos lleven a cabo demostraciones ajenas a sus artes, sin que os deis cuenta de ello. Por ejemplo, <con la pretensión de> que son «armónicos» y el examen <de algunos cantos>, los someten a comparación[2], criticando al

---

[1] Untersteiner incluye en su edición este papiro, que contiene un fragmento de un discurso de indudable inspiración sofística. El tema central del mismo lo constituye la reflexión sobre el valor ético y pedagógico de la música, una cuestión de posible origen pitagórico y que había sido desarrollada por teóricos como Damón. El autor del presente fragmento es anónimo, si bien se han observado algunas coincidencias entre su estilo y el de Isócrates. Dado que en el texto el hiato no se evita, ello puede ser un indicio de que fue compuesto con anterioridad a la apertura de la escuela de Isócrates y al conocimiento y aceptación de sus innovaciones estilísticas fueran conocidas y aceptadas. De ser así, el discurso sería anterior al año 390 a. C.

[2] Untersteiner *(comm. ad loc.)* sugiere que Damón debió de ser autor de una obra que contenía una recolección de armonías junto con una comparación de sus valores éticos y de su eficacia. En todo caso, el autor del fragmento se levanta contra los que pretenden someter la música a teorizaciones filosóficas o morales, con olvido de los valores estrictamente musicales.

azar a algunos de ellos, y encomiando otros a la ventura. Y argumentan, de un lado, que no se los debe considerar arpistas ni cantores —dicen, en efecto, que dejan a otros el conocimiento de esas habilidades y que su actividad propia es la teorética—, pero, por otro lado, es evidente que se ocupan inmoderadamente de esas actividades que ceden a otros, mientras son unos aficionados en aquellas en las que dicen estar fuertes. Declaran que algunos cantos inducen austeridad; otros, sensatez; otros, justicia; otros, valentía y otros, cobardía, desconociendo que ni el género cromático puede volver cobardes, ni la armonía valientes a quienes la emplean. Pues ¿quién no sabe que los etolios, los dólopes y todos los que se reúnen en las Termópilas emplean una música diatónica y son, sin embargo, más valientes que los actores trágicos acostumbrados de continuo a cantar en el modo enarmónico? De modo que ni el género cromático hace a cobardes ni el enarmónico a valientes. A pesar de ello, alcanzan tal grado de impudor que pierden mucho tiempo pulsando las cuerdas, para tocar la lira mucho peor que los arpistas y cantar también peor que los cantores, y en las comparaciones que establecen representan todo de modo absolutamente inferior al de un vulgar orador. Y, aunque no tienen palabra que decir a propósito de la llamada teoría de la armonía, en la que dicen encontrarse en su medio, sin embargo, se dejan llevar por la exaltación y golpean, fuera de todo ritmo, la tablilla que sostiene la lira, al compás de los ruidos que arrancan a ésta. Y ni sienten vergüenza en declarar que algunos de sus cantos tendrán algo propio del laurel y otros de la hiedra[3], ni de preguntar si no se echa de ver que en ellos hay una mímesis especialmente adaptada a ellos. Y los sátiros que danzan al son de la flauta...

[3] Plantas asociadas a Apolo y Dioniso.

ÍNDICE DE FUENTES [1]

[1] Las abreviaturas tras cada pasaje remiten al sofista (por ejemplo, Crit., Critias; N. C., Nombre y concepto) y al fragmento en cuestión.

ÍNDICE GENERAL